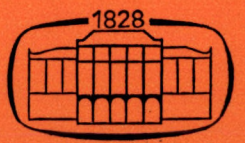
MONGOLIAN STUDIES EDITED BY LOUIS LIGETI

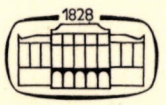
AKADÉMIAI KIADÓ · BUDAPEST



MONGOLIAN STUDIES

Edited by
LOUIS LIGETI

This selection of exquisite papers by first-rate specialists of Czechoslovakia, Denmark, Finland, France, German Democratic Republic, German Federal Republic, Great Britain, Hungary, Japan, Poland, Soviet Union, United States of America is indispensable not only for those interested in Mongolian studies but for all students of Altaic world and Central Asia. Covering the entire field of Mongolian philology, the volume will greatly contribute to the topical results achieved so far by disclosing novel theoretical approaches and numerous data contained in it. Facsimile pages of several important documents are first published in this edition.



AKADÉMIAI KIADÓ
BUDAPEST

MONGOLIAN STUDIES

BIBLIOTHECA ORIENTALIS HUNGARICA

XIV

MONGOLIAN STUDIES

EDITED BY

LOUIS LIGETI

AKADÉMIAI KIADÓ, BUDAPEST 1970

MONGOLIAN STUDIES

EDITED BY

LOUIS LIGETI

AKADÉMIAI KIADÓ, BUDAPEST 1970

© *Akadémiai Kiadó, Budapest 1970*

Printed in Hungary

THIS VOLUME IS DEDICATED
TO
THE SECOND
INTERNATIONAL CONGRESS OF MONGOLISTS,
TO ITS ORGANIZERS
THE MONGOLIAN ACADEMY OF SCIENCES
AND THE MONGOLIAN SCHOLARS

CONTENTS

PENTTI AALTO (Helsinki), Zum Periodenbau im Mongolischen mit besonderer Berücksichtigung des *Mongqol-un niuča tobča'an* 9
FRANÇOISE AUBIN (Paris), Les mesures manuelles et par référence au corps chez les Mongols. Note de folklore juridique 23
C. R. BAWDEN (London), Notes on the Worship of Local Deities in Mongolia 57
T. A. BERTAGAEV (Moscow), On the Etymology of a Colour Name in Mongolian 67
L. BESE (Budapest), Verbal Prefixes in Mongolian Dialects. A Comparative Study 71
G. BETHLENFALVY (Budapest), The Mongolian and Tibetan Versions of the Tale «Hare and Lion» 93
V. DIÓSZEGI (Budapest)—N. O. SHARAKSHINOVA (Irkutsk), Songs of Bulagat Buriat Shamans 103
DAVID M. FARQUHAR (Los Angeles), Some Technical Terms in Ch'ing Dynasty Chinese Documents Relating to the Mongols 119
JOSEPH FLETCHER (Cambridge, Mass.), An Oyirod Letter in the British Museum 129
HERBERT FRANKE (München), Zwei mongolische Textfragmente aus Zentralasien 137
S. GODZIŃSKI (Varsovie), Deux contes dagours de la région de Kouldja. D'après les matériaux de F. V. Muromskij 149
LOUIS HAMBIS (Paris), Note sur l'installation des Mongols dans la Boucle du Fleuve Jaune 167
SHIRÔ HATTORI (Tokyo), The Length of Vowels in Proto-Mongol 181
WALTHER HEISSIG (Univ. Bonn), Ein unediertes Gedicht des 5. Noyan Khutukhtu Danǰinrabǰai (1803—1856) in einer Sammelhandschrift aus Tsakhar 195
G. KARA (Budapest), Une version ancienne du récit sur Geser changé en âne 213
KÄTHE U.-KŐHALMI (Budapest), Sibirische Parallelen zur Ethnographie der Geheimen Geschichte der Mongolen 247

Louis Ligeti (Budapest), Le tabghatch, un dialecte de la langue sien-pi 265
L. Lőrincz (Budapest), Die Mangus-Schilderung in der mongolischen Volksliteratur 309
N. Ts. Munkuyev (Moscow), Two Mongolian Printed Fragments from Khara-khoto 341
Shichiro Murayama (Fukuoka), Die Entwicklung der Theorie von den primären langen Vokalen im Mongolischen 359
M. N. Orlovskaya (Moscow), Combinability of Mongolian Adverbs with Different Parts of Speech and their Place in the Sentence 371
Pavel Poucha (Praha), Über den Inhalt und die Rekonstruktion des ersten mongolischen Gesetzbuches 377
Paul Ratchnevsky (Berlin), Über den mongolischen Kult am Hofe der Grosskhane in China 417
A. Róna-Tas (Budapest), The Mongolian Versions of the *Thar-pa čhen-po* in Budapest 445
Klaus Sagaster (Univ. Bonn), Die Bittrede des Kilügen Baγatur und der Činggis-Khan-Kult 495
G. D. Sanzheev (Moscow), An Epic of the Unga Buriats 507
Johannes Schubert (Leipzig), «Der Mittagsrastplatz des Čingis Xaan» 519
Henry Serruys (Beallsville), A Mongol Prayer to the Spirit of Činggis-qan's Flag 527
Denis Sinor (Indiana Univ.), Mongol and Turkic Words in the Latin Versions of John of Plano Carpini's Journey to the Mongols (1245—1247) 537
Kaare Thomsen (Kopenhagen), Bemerkungen zur reflexiv-possessiven Deklination der Geheimen Geschichte 553
B. Ch. Todaeva (Moskau), Zur Frage der Bedeutung des Singularsuffixes in der Sprache der Monguor 561
Ts. B. Tsydendambaev (Ulan-Ude), On the Language of the Mongol and Buriat Versions of the Geser Epic 565
Michael Weiers (Univ. Bonn), Zur Frage des Verhältnisses des Altmongolischen zum Mittelmongolischen 581

ZUM PERIODENBAU IM MONGOLISCHEN MIT BESONDERER BERÜCKSICHTIGUNG DES *MONGQOL-UN NIUČA TOBČA'AN*

VON

PENTTI AALTO (Helsinki)

In den indogermanischen Sprachen begegnet uns eine gut entwickelte und in gewissen Hauptzügen ziemlich einheitliche, offenbar ererbte Personalflexion der Verba. Die Personalendungen des Aktivs zeigen jedoch noch eine gewisse Ähnlichkeit mit den Personalpronomina und lassen somit ahnen, daß es sich nicht um unalysierbare Bildungen handelt.[1]

Das Verbalsystem des «Mittel» und des «klassischen» Mongolischen weist einen deutlichen Parallelismus in dieser Hinsicht mit dem des klassischen Tibetischen auf.[2] Auch die mongolischen Verbalnomina können z. B. die Zeit — eigentlich die Aktionsart — der Handlung bezeichnen, vgl. z. B. *MNT* 192 *naran šinggegü-yin urida* «vor dem Sonnenuntergang» und 278 *naran šinggeksen-ü qoyina* «nach dem Sonnenuntergang». Wie u. a. Übersetzungen aus dem Sanskrit deutlich zeigen, entsprechen im Mongolischen Verbalnomina gänzlich den finiten Verbformen, z. B. im *Kāśyapaparivarta* (S. 40) *tegün-i eyin kemen ügülegdüyü* ~ *ügülegdeküi* ~ *ügülegdemüi* ~ *kemegdekü büyü* = *tatra idam ucyate*, aber auch (*ibid.* S. 46) *qamuγ-a üǰegdegči* ~ *qotala üǰegdeküi* = *samantāloka*. Wie Verbalnomina anderer Sprachen sind auch die mongolischen neutral hinsichtlich der Diathese, vgl. z. B. *MNT* 110 *erigü kereg-iyen olba bi* («mein gesuchtes Ding»), 201 *ülü umartaqu üges ügüleldüle'e* («unvergessliche Worte»). Auch in mehreren anderen Sprachen, u. a. im Uralischen, Türkischen, Drawidischen (vgl. z. B. Andronov, *Dravidian Languages*: *AO* 31, [1963], S. 187) ist der pronominale Ursprung der Personalendungen deutlich ersichtlich. Im Mongolischen können wir ihre Entstehung und Entwicklung wie in einem Reagenzglas beobachten: das Schriftmongolische besitzt noch keine, stellt aber gern die Subjektpronomina unmittelbar hinter die indikativischen Verbformen; vgl. schon *MNT* 106 *sačuba bi, deletbe bi, unuba bi, emüsbe bi, bariba bi, onolaba bi*, 201

[1] S. z.B. die Darstellung der Problematik bei W. Brandenstein, *Ein Beitrag zur Entstehung des aktiven Indikativs*, (*Beiträge zur Indogermanistik und Keltologie, Festschrift Pokorny* = *Innsbrucker Beiträge zur Kulturwissenschaft* Bd. 13), Innsbruck 1967, S. 17 ff.

[2] Das tibetische System ist mit bewundernswerter Klarheit von C. Regamey in *Cahiers Ferdinand de Saussure* 6, Genève 1947, S. 26 ff. analysiert worden.

ese nökčeldübe bi, oroqu bi, qamtutqaba či, boldaba bi, ese bolba či, bolqu bi, ǰoba'aqu bi, usw. Man dürfte vermuten können, daß die Entstehung der Personalflexion im Kalmückischen und Burjatischen wenigstens teilweise durch den Einfluß von Nachbarsprachen, vorwiegend vielleicht des Russischen, hervorgerufen sein kann, während das benachbarte Chinesische dazu beigetragen haben kann, daß das Khalkhassische auf der älteren Entwicklungsstufe geblieben ist.[3]

Wahrscheinlich eben unter dem Einfluß des Chinesischen haben sich gewisse tibetische Dialekte in der Richtung eines ganz unveränderlichen Verbs entwickelt.[4]

Es ist zu vermuten, daß auch das Vorindogermanische die personale Konjugation auf Grund nominaler Verbformen hat entwickeln können. «Nominale» und «verbale» Formen werden prinzipiell durch ihre Rektionen unterschieden, es begegnen uns aber im Indogermanischen noch zahlreiche Nomina mit einer «verbalen» Rektion, vgl. z. B. ai. *avaṭaṃ kartā* «eine Grube Macher», *māṃ kāminī* «mich Liebhaberin», *pumāṃsaṃ jānukā* «einen Knaben Gebärerin», im älteren Lateinischen z. B. *iusta orator* «Gerechtes Redner [= Redender]», *signa observatio* «das die Himmelszeichen Beobachten», usw.[5] Die «nominale» Phase der Entwicklung des idg. Verbalsystems dürfte in eine Zeit zu verlegen sein, in der es noch keinen prinzipiellen Unterschied zwischen der Derivation und der Flexion gab. Im Indogermanischen, wie auch z. B. im Uralischen, sind mehrere Verbalsubstantiva nur durch eine einzige bzw. ein paar Kasusformen vertreten. Im Sanskrit begegnet uns ein akkusativischer Infinitiv auf *-tum*, im Vedischen ein Dativ desselben Stammes gleichfalls als Infinitiv auf *-tave*, und ein Instrumentalis auf *-tvā* und ein Lokativ auf *-tvī* als Absolutiva. Die Absolutiva, die als eine besondere Kategorie auch im Iranischen auftreten, scheinen etwas Unindogermanisches zu sein, und dürften durch irgendeinen Substrateinfluß hervogerufen

[3] N. Poppe, *Buriat Grammar*, Bloomington 1960, S. 56 ff.; P. Poucha, *Le verbe kalmouk moderne — une parallèle à l'évolution du verbe indo-européen*: *AO* 19, [1951], S. 406 ff.; Ramstedt, *Kalmückisches Wörterbuch*, Helsinki 1935, S. xviii f. Im modernen Indo-Arischen, wie schon in dem sog. Niya-Prakrit (Gāndhārī) wird ein neues Präteritum durch Anfügen der Personalendungen an das passive Perfektpartizip gebildet, vgl. T. Burrow, *The Language of the Kharosthi Documents from Chinese Turkestan*, Cambridge 1937, S. 50.

[4] Vgl. z. B. C. A. Bell, *Grammar of Colloquial Tibetan*, Alipore 1939, S. 42 ff.

[5] Vgl. ferner zum Sanskrit Delbrück, S. 181 f., zum Iranischen Reichelt, § 442, zum Lateinischen Th. Boegel, *De nomine verbali Latino quaestiones: Jb. f. Philol.*, Suppl. 28. Leipzig 1902.

worden sein.[6] Hinsichtlich des Sanskrit und des Indo-Arischen hat offenbar eben das Drawidische die Rolle einer Substratsprache gespielt. Bloch bemerkt (S. 87), daß es keinesfalls ein Zufall sein kann, daß die Funktionen des drawidischen und des indo-arischen Absolutivs sich so vollständig dekken[7] (vgl. ferner Andronov, *Grammatika tamiljskogo jazyka*, Moskau 1966, S. 146 ff.). Das buddhistische Sanskrit besitzt auch solche Absolutiva, die in der klassischen Sprache nicht belegt sind. Trotzdem sind längere Perioden in den Texten nicht gewöhnlich. Man kann oft beobachten, wie die tibetischen, uigurischen und mongolischen Übersetzungen kürzere Sätze der Sanskritunterlage zu langen, wohlerwogenen Perioden verbinden.

Das Erstlingswerk der mongolischen Literatur, Die *Geheime Geschichte der Mongolen*, ist für uns eine ungemein reichhaltige Quelle auch für das Studium des Periodenbaus. Sie ist wertvoll nicht nur, weil sie ein Originalwerk ist, sondern auch dadurch, daß mehrere spätere Geschichtswerke, vor allem das *Altan Tobči* und *AT Nova* zahlreiche Auszüge bzw. Reminiszenzen aus ihr enthalten, die oft interessante Vergleichspunkte bieten.

Jede Periode enthält prinzipiell eine, und nur eine, indikativische finite Verbform, die normalerweise am Ende steht, und der wiederum Konverba (Gerundia) und Verbalnomina zugeordnet sind. Hinter dem Prädikat können normalerweise nur Subjektpronomina und gewisse Partikeln stehen. Statt der «indikativischen» Formen kommen auch eigentliche Verbalnomina als Prädikat vor, und andererseits kann man dann und wann noch deutliche Spuren des ursprünglich nominalen Charakters auch der Indikativformen — und sogar der Konverba — feststellen (vgl. Poppe, *Introduction*, § 204 ff.). So ist z. B. bei gewissen Indikativformen noch eine Genus- und Numeruskonkordanz zu beobachten. Z. B. das Converbum modale kommt als Finitum vor *MNT* 255 *ülü ügülen* «je ne discuterai pas» (Mostaert, S. 194, Anm. 178), als attributives Adjektiv wieder 203 *denggečen qubi ker abqu*. Der Plural auf *-t* desselben Konverbs ist noch gewöhnlicher als Prädikat, und zwar immer neben einem pluralischen Subjekt (vgl. Haenisch, S. 20), z. B. *MNT*

[6] Ai. *striyaṃ dṛṣṭvāya kitavaṃ tatāpa* «es schmerzt den Spieler, wenn er seine Frau sieht», *hiṅkṛtya* (∼ *hiṅkāreṇa*) *pratipadyate* «er beginnt ein *h* aussprechend», vgl. ferner Delbrück, S. 402 ff., Renou, S. 129 u. 494; air. Absolutiv auf *-am* z. B. *yaṭčiṭ hvastəm anhyeiti* «wenn er auch gut werfend wirft» usw., Reichelt, S. 335 f.

[7] In *BSOAS* 5, 1928—30, S. 734 vergleicht Bloch u. a. Pali *addasa . . .*: *disvāna . . . upasaṃkami*: *upasaṃkamitvā . . .* mit Kui *. . . sāsenju*: *sājanai . . . ārmū*: *ārsanai . . .* und Gondi *. . . hattul*: *. . . hanjikun*, usw.

[8] S. F. Edgerton, *Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar*, New Haven 1953, S. 171 ff.

64 *ba Onggirat irgen . . . ulus ülü temečet* «nous ne disputons pas de l'empire» (Mostaert, S. 10) = *ATN* 64 *ulus irgen-i ülü temečen* (als Konverb), 195 *kei unuǰu yabut tede . . . haran-u miqa idet . . . günesület tede*, 21 *qamuq-un qat bolu'asu qaračus tende uqat ǰe* = *ATN*, *ulus-un eǰed bolbasu tende uqaqun ǰe* (glossiert *medekü bui*); im Briefe Arguns an den Papst v. J. 1290 *ba činggis qan-u uruγud . . . kemeǰü ad* «nous . . . sommes disant» (vgl. Mostaert-Cleaves, *HJAS* 15, 1952, S. 463). In einer metrischen Rede begegnet uns im *MNT* das Nomen imperfecti als Finitform (vgl. Poppe. *Introduction*, S. 273): 105 *qurban merkit-te ireǰü oro-ban hoqtorqu bolqaqda'a bi . . . ebür-iyen hemtülde'e bi*, die im *ATN* durch *oro-ban oγtaryu (ebedkü) bolba bi . . . ebür-iyen emteldebe bi* wiedergegeben werden (die entsprechenden Formen kommen im *MNT* nur in J̌amuqas Antwort vor); 67 *yesügei kiyan ire'ei* = *ATN*, *y. k. irebe*; 260 *balaqat irge anu abu'ai bida* = *ATN*, *balγad-un irgen-i anu abuba bida*.[9]

Präsentische Formen (wie die auf *-n* ~ *-t*) kommen in erzählenden Texten wie *MNT* zunächst nur in der Oratio recta vor. Ein Vergleich der metrischen und der prosaischen Stellen ergibt ferner, daß in den metrisch gebundenen Abschnitten ziemlich kurze Perioden vorkommen, s. z. B. *MNT* 105 und 106. Dies ist der Fall auch in der Oratio recta der zahlreichen Dialoge im *MNT* (die natürlich kaum je wirklich historisch sein dürften), z. B. 131 *belgütei ügülerün mer üdü'üi büle'e minu tula aqa de'ü-tür mawuqalin bolulča'-uǰai bi ülü alǰaqu bi ila'ari büyyü aqa de'ü-tür sayi iǰilidülčen büküi-tür aqa bütügei qorumut bayyi ke'ebe* (vgl. ferner z. B. 31, 55, 56, 63, 68, 90, 100, 121, 149, 164, 214, 225, 243).

Außerordentlich lange Perioden entstehen dadurch, daß die Rede und Gegenrede in einem Dialog oft nicht nur miteinander, sondern auch mit dem umgebenden Text verbunden, einer Finitform, gewöhnlich einem Verbum declarandi, zugeordnet werden. Ein typisches Beispiel dieses Verfahrens ist uns belegt in *MNT* 200 *ǰamuqa nököt-te'en bariǰu irekdeǰü qahan anda-da ügüle . . . ke'en ügüle'esü ǰamuqa-yin tere üge-tür činggis qahan ǰarliq bolurun . . . ke'en ǰarliq bolba . . . činggis qahan ǰamuqa-da ügüle ke'en ügülerün . . . ke'en* 201 *ügüle'esü ǰamuqa ügülerün . . . ke'en ügüle'esü ede'er üges-tür inu činggis qahan ügülerün . . . ke'en ǰarliq bolba*: im ganzen besteht diese Periode aus etwa 415 Wörtern, unter denen sich nicht nur zahlreiche nominale und konverbale, sondern auch finite Verbformen befinden, und zwar *-mu* 6, *-yu* ~ *-i* 2, *-ba* 13, *-la'a* 6, *-ǰu'u* 2, *-ǰu* 23, *-'ad* 1, *-n* 15, *-'asu* 9, *-tala* 1, *-run* 4, *-qu* 15, *-γsan* 3; die Zahl der volitiven Formen beträgt 13.

[9] Vgl. *MNT* 7 *gü'ün-ne ber ökte'ei üdü'üi ökin* = *ATN kümün-e ese ögdegsen . . .ökin.*

Ein typischer Fall, wo ein ganzer Abschnitt nur aus einer einzigen Periode besteht, ist z. B. *MNT* 26 *ideküi ide'en ügei arun čino-yin qun-tur qorqaqsan görö'esün mariyaǰu qarbuǰu alaǰu ideldü'et čino-yin ideksen-ni temgüldüǰü ide'et ö'erün qo'olai-da'an qarčiqai-ba'an ber teǰi'eldün tere hon qarba* = *ATN*, *tendeče ideküi idegen ügei bolǰu börte činwa-yin* (!) *qoryoluysan görögesün-i mariyaǰu qarbuǰu alayad, öberiyen ber ideged, qarčayai-yuyan ber teǰiyeged tere on yarba* = *AT* 9 *činoa quua maral-i* (!) *qada-yin qonggil-dur qoryodayulǰi bayiqui-yi üǰeǰü tegün-i mariyaǰu garbuǰu alayad tegün-i miqan-i künesü kiǰü sayuqui-dur* . . . Ramstedt erzählte, daß er einmal in der Mongolei seinen Sprachmeister gebeten hatte, für ihn ein seltenes Manuskript abzuschreiben. Dieser hatte auch die Arbeit ausgeführt, aber so, daß er das ganze Werk von Anfang bis zum Ende zu einer einzigen Periode umgeformt hatte, und zwar der Kürze halber, wie er erklärte. Beispiele von demselben Verfahren, obgleich in kleinerem Maße, begegnen uns oft genug im *AT* verglichen mit *MNT*, u. a. *MNT* 61 *yisügei* . . . *otqui-tur* . . . *dei-sečen-ni ǰolqaba* 62 *dei-sečen ügülerün* = *AT* 12 *yisügei-dü dei-sečen ǰolyoǰu asuyurun* . . .

Eine interessante Periode in der Oratio recta aus dem mongolischen Alexanderroman ist von Cleaves ausgezeichnet im Stil der Authorized Version übersetzt worden (*HJAS* 22, 1959, S. 44): *tere noyan ügüler-ün teyin kembe ene bürün usun uyubasu keb keǰige tngri yaǰar qubiltala ülü ükün masi sayun yadaǰu ükükü aqui-a sayar bolǰu aqu či ede irgen oryan činu bügüde üküǰü qočarbasu činu ber aysan činu yayčayar yayun tusa čimayi bürün ene metü ayisurun dayaqun aran ülü törei*: (S. 59) «When that noyon spake, he so said «As for this, if (thou) drink the water, up the time when Heaven and Earth are transformed, not dying, being very exhausted from living, thou shalt become an obstacle to dying and existing. If these people of thee all, dying, remain behind, that thou shalt have existed alone, thou, what use. As for thee, when it happeneth like this, people who follow will be born no more».».

Wir können die Perioden sowohl von den Prädikaten als von den Konverben aus betrachten. Das Präsens futuri auf *-yu* ist in erzählenden Texten als Prädikat nur in der Oratio recta zu finden, vgl. z. B. *MNT* 149 *širgü'etü namayi alan büyyü alan bara'asu üküksen amin ügei beye minu abču otču yeki'üǰei ta* = *ATN*, *širketü namayi alan buyu alan barabasu ükügsen bui amin ügei beye-yi minu abču odču yayun kiküi ta*. In buddhistischen Übersetzungstexten entspricht diese Form am häufigsten der dritten Person des Präsens bzw. dem Aorist oder dem Futurum indicativi, z. B. *D*, *mungqa-rayul-un üiledčü tendeče sedkikü-yin siltayan-i ber yaryayu*: *mohebhi hetu*

vahate puna cetanāyāḥ (!); *uridu nigen bei-e-dür iledte bütügegsen-iyer yabudal-i iledte bütügekü boluyu*: *pūrvam ekakāyābhinirhāratayā caryābhinirharo 'bhūt*, u. ä. Das Präsens imperfecti auf *-mui* scheint in erzählenden Texten auch in der Funktion des Präsens historicum vorzukommen, vgl. z. B. *MNT* 272 *tende ögödei qahan ebetčin gürteǰü aman kelen ǰabqan alǰaqdarun bö'es bö'es tölgečin-e tölgele'ülü'esü kitat irgen-ü yaǰar usun-u eǰet qant irgen orqoban dawuliqdarun balaqat qotod-iyan ebdekderün türgün-e adalamui irgen orqa altan mönggün adu'usun ide'en ǰoli'a ökgüye ke'en abitla'asu ülü talbiran dület türgün-e adalamui*, wo Mostaert (S. 363) das erste *adalamui* als der Rede der Schamanen und das zweite als der Rahmenerzählung zugehörig auffaßt; *MNT* 6 *tergen-ü ölǰige-de niken ökin sayin büyyü* wird in *ATN* 6 durch *tergen-ü ölǰige-de sayuysan nigen ökin*, in *AT* 7 aber durch *tergen-ü ölǰigen dotora nigen ökin sayunam* wiedergegeben, wie umgangssprachliche Formen auf *-nam* im *AT* schon recht oft vorkommen.

Auch die in den erzählenden Texten am häufigsten begegnende Finitform, das Präteritum perfecti auf *-ba* ~ *-bai* ist nominalen Ursprungs, wie dies auch die im *MNT* noch zu beobachtende Genus- und Numeruskongruenz beweist. Im mongolischen Bodhicaryāvatāra 33 begegnet uns *ükübei dayun buu sonostuyai*, wo aber Vladimircovs Edition *ükükü*i[10] schreibt, dem in dem Sanskrittext das rein nominale *mṛtyuśabdaḥ* entspricht. Andererseits finden wir Entsprechungen wie *AG*, *ügülebei*: *avocat* ~ *ārocayāmāsa* ~ *udānayāmāsa* ~ *ārocayati*, *üǰegdebei*: *adrākṣīt* ~ *samanupaśyāmi*, also = Aorist ~ Perfekt ~ historisches Präsens. Vgl. ferner *MNT* 36 *tendeče aqa inu ügülerün ǰe teyin bö'esü ger-tür-iyen gürčü aqa-nar de'ü-ner eyetüldüǰü tede irgen-i ha'uluya ke'eldüǰü* 37 *ger-tür-iyen gürü'et aqa-nar de'ü-ner kelelеldüǰü morilaba mün bodončar-i alginči ha'ulqaba* = *ATN*, (. . . *kemebesü*) *buyu qatagi ügülerün teyin kiküi-yi aqa-nar degüü-ner-lüge eyetüldeye kemeldüǰü* 37 *ger-tür-iyen kürčü aqa-nar degüü-ner-lüge eyetüldüǰü mön b.-i yaǰarčilayulǰu tede irgen-i dayuliqui-dur* (38 . . . *eme-yi bariba*) = *AT* 10 *aqa ni bida aqa degüü ger-türiyen kürčü ǰöbleldüye geǰü aqa-dayan basa kelebe aqa i ese bolba aqa degüü tabuyula ǰöbleldüǰü tere ulus-i dauliǰu abuba tegün-dür . . . . ökin-i bariǰu abuba*. *MNT* 141 *ene kele ire'ülü'et činggis qahan ong qan-tur ene kele gürgeǰü ile'esü ong qan kele gürge'ülü'et čerik e'üsčü ötörlen činggis qahan-tur ong qan gürčü irebe* = *ATN*, *ene kelen kürčü ireged č. q. o. qayan-a ene kelen kürgen ilegebei. o. q. ene kelen kürgegülüged o. q. čerig egüskeǰü ödterlen ireǰü č. q.-dur irebe*. *MNT* 240 *tümet boroqul-i alaǰu'ui ke'en medeǰü činggis qahan maši kilinglaǰu ö'esün morilan tu'urbi'asu bo'orču muqali qoyar činggis qa'an-i*

[10] Vgl. Mostaert — Cleaves, *HJAS* 17, 1954, S. 93, Ann. 34.

bayyitala itqaba = *ATN tümed irgen b.-i alaba kemen medeǰü boγda č. q. maši kilingleǰü öbesüben morilan tuγurbibasu b. m. qoyar bayilγan idqabasu* (*kemen ǰarliγ bolba*), usw.

Das viel seltenere Präsens perfecti kann auch die Bedeutung eines durativen Präsens haben, z. B. *MNT* 68 *dotora minu mawui büi . . . kö'üt üčügetü büle'e bi*, u. ä. In Übersetzungstexten z. B. *AG, gergei inu bülüge* = *bhāryā babhūva* ~ *abhūt, bitün yabuqun bülüge* = *anucaṃkramati* (*bülüge* drückt also als Hilfsverb die durative Aktionsart aus). Vgl. ferner *MNT* 62 *ken-tür ǰoriǰu ayisula'a* = *ATN, qamiγa odumu či*, 112 *tedüi eriǰü ese oldalai* — *ATN, tedüi ese oldaluγa*, 85 *eke-ben . . . erin ot ese'ü kelelü'e bi* = *ATN, eke . . .-iγen erin od ese kelegsen büγü esekü kemelügei-üü* (eine Glosse ist offenbar dem Text einverleibt worden).

Noch etwas seltener ist das Präteritum imperfecti auf *-ǰuγui*. In Übersetzungen z. B. *AG, üküǰügü eseǰügü* = *kālagatāni . . . jīvanti*, u. ä. In *MNT* z. B. 59 *tende yisügei ba'atur . . . tatar-i dawuliǰu ire'esü tende hö'elün üǰin ke'elitei bürün onan-nu deli'ün boldaq-a büküi-tür ǰöb tende činggis qahan töreǰü'üi*: *ATN, tende y. b . . . tatar-i daγuliǰu irebesü tende ögelen uǰin köl kündü bülüge o.-u d.-a büküi-dür . . . č. q. töröbe* (*AT* 12 *nigen nuγun köbegün töröbe*), 80 *temüǰin šiqui dotora γurban qonoǰu qarsu ke'en mori-yan kötölǰü ayisuqui-tur morin-ača eme'el inu mültüreǰü qočorču'u qariǰu üǰe'esü eme'el kömüldürgelekse'er olanglaqsa'ar mültüreǰü qočorču'u* (= *ATN*), 141 *morilaya ke'eldüksen-i qorolas-un qoridai činggis qahan-ni gürelgü-de büküi-tür ene kele gürgeǰü ileǰü'ü* = *ATN, . . . kürgen irebei.*

Interessante Perioden mit derselben Form als Prädikat haben wir auch in anderen alten Denkmälern, z. B. im Briefe Arguns an den Papst v. J. 1290 (5) *edüge il-qan misiq-a-yin nom-dur oratuγai kemeǰü ileǰügü či*, (27) *edüge namayi silam-dur es-e oračuγu kemen maγuilan ba sedkin aqu či* (vgl. unten S. 11). Ein beleuchtendes Beispeil begegnet uns ferner in der sino-mongolischen Inschrift vom Jahre 1362, wo es wieder Cleaves gelungen ist, eine wortgetreue Übersetzung zu geben (*HJAS* 12, 1949, S. 63): (13) *suu-tu činggis qaγan tür-ün ulus qamun yabuqui-dur mön qalqanliγ qar-a totoγ iduγ qud-tur südkün duradqaǰu suu-tu činggis qaγan-u er-e-yi ülü ǰobaγan aγta-yi ülü kölörgen sayibar oroǰu küčü öggügseber soyurqaγdayu irgen ǰasaγulun tüsigdebesü egenegte degedüs-e ačilan küčü ögkü-yi erkilen ulus-a qour-tu üiles-i eten* (?) *tus-a-tu-yi yabuγuluγsabar olan-a masi sayisiyaγdaγsan aǰuγu*: (S. 85) «When the Suutu Činggis-qaγan had gone forth in the beginning, assembling the nations whereas the same qalqanliγ Qara-totoγ rendered service by assisting and advising the iduγ qut and by submitting gracefully without causing the men of the Suutu Č. Q. to suffer and without caus-

ing his geldings to sweat, when he was favored and was entrusted with governing the people, especially whereas, considering it important that he render service in gratitude to the Emperor, exstirpating deeds which were harmful to the Empire, he performed ones which were useful, he was greatly praised by the multitude»; zu den zahlreichen Konverba modalia vgl. unten S. 111.

Das Konverbum imperfecti (ursprünglich ja dieselbe Form wie das Präteritum imperfecti, vgl. Poppe. *Introduction*, S. 277) dürfte eigentlich eine Handlung ausdrücken, die noch nicht abgeschlossen war, als die Haupthandlung (bzw. eine andere Nebenhandlung) stattfand: *MNT* 247 *činggis qahan qol čerik daručaǰu kitad-i gödölgeǰü qara-kidad-un ǰürčed-ün ǰüyin-ü erekün omoqun čeri'üd-i daruǰu čabčiyal-a gürtele hünǰi'ü bayitala kiduǰu čabčiyal-un qa'alqa ǰebe abču daba'at buliǰu dabaǰu č. q. šira-dektür bawubai*: *ATN . . . ǰebe abču dabayan buliyaǰu dabaǰu* (?). Neben diesem Aspekt kann es auch die Haupthandlung (bzw. eine andere Nebenhandlung) modal charakterisieren. Es scheint, daß eine Wendung wie *MNT* 214 *sa'uǰu büküi-tür* die gleichzeitige Situation genauer ausdrückt als bloßes *sa'uǰu* (*MNT* 76 usw.), vgl. *MNT* 24 *bodončar . . . yorčiǰu balǰun aral gürčü tende . . . ger kiǰü tende aba sa'uba = ATN, bodančar . . . oduyad onan-u belčer aral-a kürčü . . . gerkiǰü* (!) *tende aba* (*sayuba*): haben wir schon im *MNT* mit einer Glossierung zu rechnen?, vgl. *AT* 9 *. . . ger-i bariǰu sayutala . . . MNT* 177 *morin-u'an quya qaqdaǰu abdaqu bolǰu büküi-tür*; 282 *yeke quril-ta quriǰu . . . ordos bawuǰu büküi-tür bičiǰü dawusba*. Oft genug drückt das Kv. impf. eine solche Handlung aus, die streng logisch betrachtet schon vor der Haupthandlung abgeschlossen wurde. Vgl. *MNT* 202 *ulus-i šidurqutqaǰu bars ǰil onan-nu teri'ün-e quriǰu yisün köl-tü čaqa'an tuy bayyi'ulu'at činggis qahan-na qan nere tende ökbei* und *AT* 21 *bing bars ǰil-dün onon mören-ü terigün-e yisün köl-tü čayan tuy-iyan bayiyulǰu qayan yeke oron sayubai*. Andererseits kann auch das Kv. perfecti eine logisch mit der Haupthandlung eigentlich gleichzeitige Handlung ausdrücken, vgl. *MNT* 37 *ger-tür-iyen gürü'et aqanar de'ü-ner kelelelduǰü* und 36 *ger-tür-iyen gürčü aqa-nar de'üner eyetüldüǰü*. Dasselbe kann man auch in Übersetzungstexten beobachten, z. B. *D, sayitur üǰegülüged = nidarśya*, aber auch *üǰegülǰü = nidarśya*. Eine parataktische Reihe von Präsensformen wird auch durch eine konverbale Konstruktion wiedergegeben, z. B. *AG, bayasun čangladun ǰiryalduǰu = ramanti krīḍanti paricārayanti, öglige ber öggüged buyan-nuyud-i ber üiledbei = dānāni dadanti puṇyāni kurvanti*, aber ibid. auch *qamuy amitan-i ebečin ügei bolyaǰu = sarvasattvā arogāḥ kṛtāḥ*.

Zur Gleichwertigkeit der Kv. perfecti und Kv. modale vgl. *MNT* 151 *. . . balaqad da'ari'at . . . = ATN . . . balayad dayarin . . .*

In *MNT* 17 *alan-qo'a ere ügei'üi bö'et qurban kö'üt töre'ülbei* kann man eine konzessivische Nuance beobachten, vgl. *ATN . . . ere ügei yabuǰu . . .* (= *AT*)

Als eine Begleithandlung wird andererseits auch eine solche Handlung wiedergegeben, die eigentlich durch die Haupthandlung beabsichtigt wird (vgl. unten S. 111), z. B. *MNT* 19 *müsüt gü'üleldün bariǰu bitü'ülǰü ququlun yadaba* = *ATN . . . ese quɣulbai* = *AT* 8 *qoyina tabuɣad müsü ögbe quɣulǰu ese čidaba*; *MNT* 12 *dobun-mergen toqočaq-ündür de'ere görö'elere qarba* = *ATN . . . görögelen odbasu*, aber *AT* 5 *nigen edür aqa degü qoyaɣula görögeleged burqan qaldun-a degere ɣarubasu . . .* ; *MNT* 236 *sube'etei . . . toqto'a-yin . . . kö'üd-i inu neken ča'uraǰu čui müren-e güyyičeǰü muqutqaǰu irebe*; *AT* 25 *köbčileǰü ese čidabai*, usw. *MNT* 101 *tenggeli-ben ququraqdaǰu yabuqadiyar hoi-tur güyyiǰü oroya* scheint darauf hinzudeuten, daß auch das Kv. perfecti nominalen Charakters ist (*ATN*, *yabuɣan-iyar*).

Was das Konverbum modale betrifft, ist es interessant zu beobachten, wie es dem unterordnenden Prinzip der mongolischen Grammatik gemäß u. a. in der Funktion der Infinitive anderer Sprachen verwendet wird, vgl. z. B. in Übersetzungstexten, *D*, *ülü ügülen ese nomlabai* = *na prakāśayitum utsahe*, *AG*, *erin yadamui* = *na śakyam . . . anveṣṭum*: neben *čida-* und *yada-* ist dies regelmäßig, so auch neben Verba eundi (vgl. oben S. 111): *AG*, *usun erin yabubai* = *dhāvati . . . udakaṃ paryeṣamānaḥ* (der Sanskrittext bezeichnet also die Handlung als kursiv-imperfektiv); *MNT* 30 *erin ireǰü* = *ATN*, *erin odbasu* (beachte auch die Äquivalenz des Kv. impf. and des Kv. conditionale, das ja eigentlich öfter temporal als konditional ist), 85 *eke-ben de'ü-ner-iyen erin ot* (= *ATN*), vgl. *AT* 17 *eke-degen ečigtün . . .* 18 *eke-degen yayaraǰu yabu*, 102 *ösül ösün irekset aǰu'u*, 177 *uqdun yorčiǰu*; im Briefe Öljeitüs (15) *sayin aqa-yuban ǰarliɣ ǰasaɣ-i busi ülü bolɣan belen ǰasaɣsan möri uridus sayid-luɣ-a ǰ-e kemeldügsen ülü talbin andaɣaɣar metü sedkiǰü uridaqiyača ülemǰi amiralduǰu ilčin-iyen ileldün ay-a kemen sedkiǰü an büyü ba*: mit den Verben des Seins drückt das Kv. modale hier offenbar eine dauernde bzw. sich wiederholende Handlung aus. Neben imperativischen Höflichkeitsverben u. ä. entspricht es wieder dem Infinitiv anderer Sprachen, vgl. *D*, *öggün soyurqa* = *visarǰaya*, *AG*, *sonusun soyurqa* = *jānīyāt*, *MNT* 53 *hači minu aburan soritqun* = *ATN*, *ači-yi minu aburan quriyadqun*.

Das Konverbum präparativum auf *-run* scheint während der literarischen Tradition untergegangen zu sein. Schon in der klassischen Literatur ist ersichtlich, daß seine Frequenz im Abnehmen begriffen ist, und in manchen Texten wird diese Form nur von Verba dicendi (*ügülerün* usw.) gebildet: *AG*, *ügülerün* = *prāha* ~ *āhuḥ* ~ *pṛcchati* ~ *abravīt*, *egün-i üǰeǰü sedkirün* =

tāṃ dṛṣṭvā cintayati, dügürgeǰü bürün = pūrayitvā. Im *MNT* ist seine Verwendung noch vielseitig, obgleich einige Belege mehr den Eindruck eines Genetivs machen: *MNT* 23 *eke-yü'en Alan-qo'a-yi ügei boluqsan-nu qoyina aqa-nar de'ü-ner tabu'ula adusun ide'e-ben qubiyaldurun . . . dörbe'üle abulčaba = ATN . . . qubiyaǰu abulčaba = AT* 8 *qubi-iyan abulčaqu-du . . . ögbe*; 118 *temüǰin ǰamuqa qoyar amaraldurun niken hon nökö'e hon-u ǰarim amaralduǰu tere aqsan nuntuq-ača niken ödür newüye ke'eldüǰü newürün ǰunnu teri'ün sara -yin harban ǰirqo'an-a hulan'an tergel üdür newübei. temüǰin ǰamuqa qoyar qamtu terged-ün urida yabuǰu ayisurun* (*ATN* glossiert *oduyad*) *ǰamuqa ügülerün . . .*; 151 *tendeče bulqa bolun . . . balaqad da'ari'at tabun ima'at širgü'eleǰü sa'alduǰu teme'en-ü čisün qanaǰu ide'et yadaǰu güse'ür na'ur-a ire'esü činggis qahan . . . elči ile'et . . . ong qan-a qubčir-i qubčiǰu ökčü güre'en dotora oro'uldǰu teǰi'ebe = ATN . . . balayad dayarin . . . elči ilegeged . . . qubčiǰu küriyen dotora oroyuldǰu teǰigebe*; 254 *tende yisüi qadun činggis qa'an-a duratqan öčirün: qahan üntür daba'a daban örgen müret ketülün urtu ča'un ča'uran olon ulus-iyan ǰibši'erün setkibei.* In 204 *ayisurun ǰa'ura* scheinen wir einen Genetiv mit einer Postposition zu haben, wie auch in dem deutlich temporalen Ausdruck 145 *ǰa'ura odurun ba irerün ba gü'ünne ese üǰekdebe* «während des Gehens und des Kommens»; *ATN* 145 *ǰayura edürün irged kümün-e ese üǰegdebe* scheint fehlerhaft tradiert zu sein.

Das Konverbum terminale der perfektiv-resultativen Verba kommt in der terminativen Bedeutung «bis . . .» vor, das der durativ-imperfektiven kann auch die Bedeutung «während . . .» haben: *MNT* 195 *tedüi naiman-u qara'ul-i bidanu qara'ul hülde'et naqu-qun-nu ebür yeke qol-tur anu neyiletele hülde'et gürčü'üi*; 145 *öngdeyiǰü sa'utala üdür geyiǰü gegen bolǰu üǰe'esü = ATN, öndüyiǰü sayutala edür čayiba*; *MNT* 5 *burqan qaldun de'ere qarba = ATN . . . yarubasu = AT* 7 *burqan qaldun-a degere yarču sayutala . . . üǰeǰü . . . kelebe*; *MNT* 17 *teyin atala dobun mergen ügei bolba = ATN, tedüi atala*; *MNT* 24 *ebesün nembüle ger kiǰü tende aba sa'uba* (vgl. oben S. 111) 25 *teyin aqui-dur-iyan boroqčin qarčiqai qara quru bariǰu iden bükü-yi üǰeǰü . . . kilqasun-bar huraqalaǰu bariǰu asaraba = ATN aysan üǰügür-e . . . bariǰu idekü-yi üǰeǰü . . . = AT* 9 *ebesün ömbüle nere-tü ger-i bariǰu sayutala boro qarčiyai boroyčin-i bariqui-yi üǰeged morin-u segül-iyer uryadaǰu bariyad tegün-i oroyulǰu orkiǰu yabuba mören uruyu orkiǰu yabutala nigen ulus bui aǰuyu*;[11] *MNT* 90 *niken . . . kö'ün gü'ün ge'ü sa'an aqu-yi ǰolqaǰu . . .*

[11] Eine wortgetreue Übersetzung und genaue morphologische Analyse des betreffenden *ATN*-Abschnittes bietet Hambis in seiner *Grammaire de la langue mongole écrite*, Paris 1946, S. 57.

surabasu = *ATN* . . . *sayan büküi-dür ǰolyaǰu* . . . = *AT* 18 . . . *gegün-iyen sayaǰu bayitala* . . . *asayba*. Einige Verba dürften sowohl perfektiv als imperfektiv sein können, vgl. z. B. *MNT* 249 *ügüleǰü üge-dür-iyen gürün tangyut irgen-eče'en teme'et qubčiǰu tawun yadatala abčiraǰu ökbei* = *ATN* . . . *temesün* (*ayursun*) *qubčiǰu* (*quriyaǰu*) *dayan yadatala abčiraǰu* (*ačiraǰu*) *ögbe*.

In etwas verwickelteren Perioden geschieht es dann und wann, daß das Konverbum conditionale den Regeln der Grammatik nicht gehorcht,[12] vgl. z. B. *MNT* 204 *mönglik ečige-yin ger-tür qono'asu mönglik ečige či ese itqa'asu* . . . *qal-tur oroqda'ai büle'ei ǰe* und 145 *bariqda'asu namayi eyyimü-yi ülü'ü ǰi'aqu büle'e či*: sowohl das Konverbum als das erweiterte Hauptprädikat haben eigentlich eine irreale Bedeutung. Interessant ist auch z. B. 254 *ǰürügen-eče töreksen eke-yü'en čimatqa'asu činar inu ǰekirčü ǰalira'ulu'asu ülü boli*. Die Bedeutung kann auch eine konzessive Nuance haben, vgl. z. B. *MNT* 175 *quyildar yaras-iyan ana'ai üdü'üye činggis qahan-a itqa'asu ülü bolun göre'esün-tür dobtulqu bolun hükdereǰü nökčibe*; 254 *qadun ber gü'ün bö'esü yisüi-yin üge ǰöb-eče ǰöb*.

Einen besonderen Fall der Periodenbildung vertreten diejenigen Verbindungen, in denen das Hauptprädikat ein Verb von ganz allgemeiner Bedeutung, d. h. ein sog. «Hilfsverb», ist und mit dem ihm unmittelbar zugeordneten Konverb bzw. Verbalnomen eine «erweiterte Verbform»[13] bildet, in der das Konverb/Verbalnomen den logischen Hauptbegriff ausdrückt, während das «Hilfsverb» seine Aktionsart und/oder seinen subjektiven Aspekt charakterisiert, z. B. *MNT* 52 *qamuq monggol-i qabul qahan meden aba* = *ATN* . . . *meden yabuba* (vgl. oben S. 111).[14]

In der Quadratinschrift[15] Nr. II Z. 16 finden wir *bariǰu yabu'ayi ǰarliq*, dem in den Teheraner Urkunden II und III[16] *bariǰu ayai ǰarliy* entspricht: wir haben hier also die Nomina imperfecti der beiden Hilfsverba. Cleaves und Mostaert schlagen für beide Fälle eine Übersetzung «un écrit à garder (par devers eux)» < «un écrit qu'ils pourront aller tenant» vor.

Auf eine Zusammensetzung eines *-n*-Nomens (= Cv. modale) und des

[12] S. z. B. Poppe, *Grammar of Written Mongolian*, Wiesbaden 1954, § 366.

[13] Vgl. O. Jespersen, *The Expanded Tenses*: *Society for Pure English Tract* Nr. XXXVI, London 1931, S. 524 ff.

[14] S. Yoshitake, *Auxiliary Verbs in Mongolian*: *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 5, 1928—30, S. 523 ff.

[15] N. Poppe, *The Mongolian Monuments in ḤP'ags-pa Script*: *Göttinger Asiatische Forschungen* 8, Wiesbaden 1957, S. 48 ff.

[16] F. W. Cleaves, *The Mongolian Documents in the Musée de Téhéran*: *HJAS* 16, 1953, S. 50, Anm. 24.

-m-Präsens des Hilfsverbs *a-* «sein» wird das in der späteren Sprache gewöhnliche Präsens auf *-nam* zurückgeführt (Poppe, *Introdction*, § 205), während das uns in den gesprochenen Dialekten begegnende Präsens auf *-n* ∼ *-nā* nach Poppe (*Introduction*, § 208) eine andere Ableitung desselben Nomens ist (Ramstedt, *Einf.* II, S. 96, dachte an die Möglichkeit **-n ayu*). Ramstedt bemerkt (*Konjugation*, S. 16), daß im Khalkhassischen die einfachen Verbformen vor den «erweiterten» weichen, und auch aus dem Kalmückischen hat er ein entsprechendes Paradigma aufgezeichnet

bi keldžēnēu̯	*keldžēnē* 3. P.
tši keldžēntš	
bidŋ keldžēnēu̯dŋ	
ta keldžēntē	
bi öktšēnēu̯	*öktšēnē* 3. P.
tši öktšēntš	
bidŋ öktšēnēu̯dŋ	
ta öktšēntē	

das aber nicht in der Einleitung seines *Kalmückischen Wörterbuches* angeführt ist (vgl. Kotwicz, *Opyt grammatiki kalmyckogo razgovornogo jazyka*, Rževnice 1929, S. 251).

Auch im Khalkhassischen, wo das Verbalparadigma keine Personalflexion entwickelt hat, sind im System der nominalen und konverbalen Bildungen, mit dem Schriftmongolischen verglichen, wichtige Neubildungen entstanden (vgl. die Tabelle bei Poppe, *Khalkha-mongolische Grammatik*,Wiesbaden 1951, S. 92). Es scheint darum nicht möglich zu sein, ohne weitere Vorarbeiten die Periodenbildung im *MNT* mit derjenigen des modernen Mongolischen statistisch zu vergleichen. Ein Vergleich kürzerer Proben aus dem *MNT* und *AT* ergibt dagegen schon etliches, was von Interesse sein kann.

		MNT	*AT*
Prädikat	*-mui*	18	4
	-m ∼ *-nam*		38
	-i ∼ *-yu*	19	46
	-ba(i)	113	220
	-luγa	35	23
	-n ∼ *-t*	3	
	-ǰuγu(i)	27	11
		215	342

		MNT	*AT*
Konverb	*-ǰu*	231	278
	-γad	21	50
	-n	99	44
	-basu	46	14
	-tala	18	16
	-run	42	15
	-γsaγar		9
	-qula		9
		457	435

Die Probe aus dem *MNT* besteht aus den Absätzen 1—31, 101—109, 200—204, (zus. 3098 Wörter), die aus dem *AT* wieder aus den Absätzen 7—31, (zus. 3089 Wörter). Der Anteil der Finitformen in der Gesamtzahl der finiten und konverbalen Formen beträgt im *MNT* 32%, im *AT* 44%: schon daraus dürfte eine wichtige Tendenz hervorgehen.

Nach einer der zahlreichen Definitionen des Satzes ist dieser der sprachliche Ausdruck eines Gedankens. Die Bildung von Perioden, die bekanntlich z. B. auch für das Lateinische charakteristisch ist, obgleich sie dort mit anderen Mitteln als im Mongolischen geschieht, beweist von dem Streben nach einem möglichst erschöpfenden und zugleich möglichst knapp gehaltenen Ausdruck für den Gedanken. Wir haben oben (S. 111) die Periodenbildung mit Hilfe der Absolutiva im Indo-Arischen als eine auf dem drawidischen Substrat beruhende Erscheinung angesehen. Den Parallelismus dieser Erscheinungen in den altaischen und uralischen Sprachen will Fokos-Fuchs auf eine Urverwandtschaft der betreffenden Sprachfamilien zurückführen.[17] Wie schon u. a. Yoshitake gezeigt hat, erstreckt sich dieser Parallelismus bis zum Koreanischen und Japanischen.[18]

[17] *Rolle der Syntax in der Frage nach Sprachverwandtschaft* (*Ural-Altaische Bibliothek* XI), Wiesbaden 1962, S. 105 ff.

[18] S. ferner P. Poucha, *The Syntactical Relationship of Some Asiatic Languages* (*The Sentence Structure in Tibetan, Newari, Burmese, Mongolian, Manchu, Turkish, Tamil and Malayāḷam in Comparison with Indo-Aryan Languages. A Linguistic Study from the Synchronic Standpoint*). *AO* XVII, 1949, S. 265 ff.

Quellen und Abkürzungen

AG = *Altan Gerel* (Aufzeichnungen aus Handschriften)

AO = *Archiv Orientální*

AT = *Altan Tobči* nach C. R. Bawden, *The Mongol Chronicle Altan Tobči*: *Göttinger Asiatische Forschungen* Bd. 5, Wiesbaden 1955.

ATN = *Altan Tobči Nova* nach S. A. Kozin, *Sokrovennoe skazanie* I, Moskau—Leningrad 1941, S. 321—397.

Bloch, J., *The Grammatical Structure of Dravidian Languages*, (*Deccan College Hand-Book Series* 3), Poona 1954.

D = *Daśabhūmika-sūtra* nach J. Rahder, *Glossary of the Sanskrit, Tibetan, Mongolian and Chinese Versions of the Daśabhūmika-sūtra*, Paris 1928.

Delbrück, B., *Altindische Syntax*, Halle 1888.

Haenisch, E., *Grammatische Besonderheiten in der Sprache des Mangḫol un Niuca Tobca'an*: *Studia Orientalia* XIV : 3, Helsinki 1950.

HJAS = *Harvard Journal of Asiatic Studies*

MNT = *Mongqol-un niuča tobča'an* nach L. Ligeti, *A Mongolok Titkos Története*: *Mongol Nyelvemléktár* III, Budapest 1964.

Mostaert, A., *Sur quelques passages de l'Histoire Secrète des Mongols*, Cambridge, Mass. 1953.

MSFOu = *Mémoires de la Société Finno-Ougrienne*

Poppe, N., *Introduction to Mongolian Comparative Studies*: *MSFOu* 110. Helsinki 1955.

Ramstedt, G. J., *Einführung in die altaische Sprachwissenschaft* I—III: *MSFOu* 104, Helsinki 1952—1966. — *Über die Konjugation des Khalkha-Mongolischen*: *MSFOu* XIX Helsinki 1903.

Reichelt, H., *Awestisches Elementarbuch*, Heidelberg 1967.

Renou, L., *Grammaire sanscrite*, Paris 1961.

LES MESURES MANUELLES ET PAR RÉFÉRENCE AU CORPS CHEZ LES MONGOLS

NOTE DE FOLKLORE JURIDIQUE

PAR

FRANÇOISE AUBIN (Paris)

La main et la gestualité jouent, comme on le sait, un grand rôle dans la vie juridique coutumière des sociétés traditionnelles, que ce soit dans le droit familial pour récapituler les degrés de parenté et les années; dans le droit commercial pour effectuer les opérations du calcul élémentaire, discuter du prix, conclure le marché; dans le droit civil des obligations pour s'engager, prêter serment, se lier d'une parenté fictive, etc.. C'est dans cette optique de l'acte juridique coutumier que nous voudrions traiter ici des mesures populaires en usage chez les divers peuples mongols, avant l'introduction du système métrique, afin de dégager, en face de mesures purement folkloriques et ménagères, un système ayant valeur juridique, c'est à dire pratiqué traditionnellement dans les échanges commerciaux.[1] De même que le droit coutumier ne coïncide pas nécessairement avec le droit officiel, une mesure de longueur ou de volume peut avoir une valeur juridique coutumière, sans avoir pour autant cours légal. Aussi nous envisagerons le système des mesures populaires indépendamment de tout système officiel des poids et mesures et nous ne nous référerons à ce dernier que si, par ses équivalences réglementées, il aide à comprendre les mesures manuelles.

Le noyau de notre travail est constitué par les matériaux que nous avons réunis au cours de nos enquêtes dans le centre de la République populaire de Mongolie[2] ou parmi la colonie des Kalmouks de France,[3] et que nous avons complétés, dans la mesure du possible, à l'aide des lexiques relevant des divers dialectes mongols.[3a] N'étant pas linguiste, nous n'avons pu nous

[1] Nous publierons séparément la partie de notre travail se rapportant au folklore digital: comput digital, noms et symbolisme des doigts, procédés de mémorisation par les doigts et les phalanges, jeux parlés ou chantés liés aux doigts et à leur gestualité, etc.

[2] Enquêtes menées de juin à décembre 1966 et de juin à novembre 1967 à Ulan-Bator, en Ar-Khangaï et en divers points de l'aïmaq central.

[3] Sur les Kalmouks de France, voir notre travail publié dans *l'Année Sociologique*, vol. XVII (1966), pp. 133—212.

[3a] Sauf indication contraire, nous donnerons la forme mo. class., lorsqu'elle est attestée, de préférence aux diverses formes dialectales.

attacher à la notation des nuances phonétiques, mais nous nous sommes surtout intéressée à dégager le bagage conceptuel et gestuel commun aux peuples mongols et assez typique pour permettre, éventuellement, leur individualistion au sein d'un milieu majoritaire ethniquement dissemblable. Nous sommes heureuse de pouvoir ici, en leur faisant hommage de cette modeste contribution qui leur doit beaucoup, remercier tous nos amis et collègues mongols pour l'aide généreuse et constante qu'ils nous ont apportée durant nos séjours dans leur pays.

*

Afin de mieux faire ressortir les caractéristiques du système mongol des mesures par référence au corps et à la main, nous allons esquisser très brièvement une vue d'ensemble des mesures traditionnellement en usage chez les Mongols.

Les mesures employées par un peuple donné peuvent être classées concrètement selon la nature de l'objet auquel elles s'appliquent: ainsi, on distinguera la catégorie des objets aux dimensions linéaires (distances projetées dans l'espace au-delà de l'individu ou dimension d'un objet estimable en longueur ou en profondeur/hauteur) et la catégorie des denrées fongibles évaluées soit en volume, soit en poids — le système de la mesure par le volume et celui, techniquement plus complexe, de la mesure par le poids étant en général complémentaires ou substituables l'une à l'autre. On peut aussi adopter une classification selon des critères techniques: utilisation ou non d'instruments spécialisés, mesure précise ou mesure vague; ou selon des critères juridiques: système légal des poids et mesures, système d'usage populaire. En ce qui concerne les mesures utilisées par les peuples mongols, nous les diviserons simplement en mesures étrangères non intégrées et système indigène.

Une mesure étrangère au milieu mongol, et non intégrée au système indigène, se reconnaît non seulement grâce à l'analyse linguisitique du terme qui la désigne, mais plus encore par ses caractéristiques principales: en effet, on peut affirmer, en schématisant à grands traits, qu'elle est en général d'un usage officiel (fiscal surtout), qu'elle nécessite un instrument étalonné (qui peut varier d'une époque à l'autre), et qu'à l'exception du système métrique maintenant universel, elle est d'un emploi limité soit temporellement à un moment particulier de l'histoire mongole, soit spatialement à une aire géographique plus ou moins restreinte.

Quelques exemples, non exhaustifs, de mesures étrangères bien connues: ainsi, d'origine turque, le *tayar*, «sac», servant à l'époque gengiskhanide — en Arménie au moins — comme mesure de volume/ poids pour les céréales à livrer au fisc;[4] le *batman* ~ *badman*, «balance» et mesure de poids de l'époque gengiskhanide, ayant survécu dans un dialecte archaïsant comme le monguor;[5] comme mesure de longueur, l'*aršɣm* ou «coudée» kalmouke[6]. Les mesures d'origine chinoise sont les plus nombreuses et les plus répandues des mesures importées, et leur succès peut sans aucun doute s'expliquer, pour l'époque ancienne, par la présence politique et commerciale des Chinois en Asie centrale et par la simplicité d'un système décimal dans son ensemble, et, pour l'époque moderne, par la force de l'administration mandchoue imposant une règle unique aux peuples qui lui étaient soumis. Ainsi les mesures de contenance, «pinte» *cheng* 升 et «boisseau» *teou* 斗 (égal à 10 *cheng*) sont attestées très anciennement en Haute Asie: en uig., respectivement sous les formes *šing* et *küri*, en mo. préclass. *šingši* et *šim*,[7] en mo. class. *šeng* et *deu*,[8] dans les dialectes modernes, en général, *siŋ* ou *šinᴅzĭ* (< ch. *cheng-tseu* 升子) et *ᴅū* ou *ᴅū̃*.[9] Parmi les mesures de poids les plus fréquentes, on rencontre le «picul» *dan* (< ch. *tan* 石),[10], largement

[4] Sur *tayar*, cf. K. P. Patkanean (dit Patkanov), *Istorija Mongolov inoka Magakii, XIII v* (SPg 1871), p. 17, et *Istorija Mongolov po armjanskikh istočnikakh* (SPg 1873—74), T. II, p. 135; F. W. Cleaves, *The Mongolian names and terms in the History of the Nation of the Archers by Grigor of Akanc'*, in *Harvard Journal of Asiatic Studies* XII, 3—4 (1949), pp. 438—439; I. P. Petruševskij, *Zemledelie i agrarnye otnošenija v Irane XIII—XIV v.*, pp. 383—384; v. aussi Doerfer, *TMEN*, II, No 905, pp. 512 sq. et D. Sinor, *Tayar* ~ *tavar* ~ *moбap* ~ *tár* ~ *tara* in *UAS* XIII, pp. 229—235. Le mot se rencontre encore dans des dialectes mongols contemporains, mais avec le seul sens général de «sac» (cf. Rudnev, s. v. *tagar, tār, tāra*, pp. 123—124).

[5] Sur *batman* ~ *badman*, v. *VI*, p 19 et les références qui y sont données; cf. mrg: *ʙarma* ~ *warma*. Le terme commun pour désigner la balance, en mo. préclass. et class., est d'origine chinoise: *čenglegür* ~ *činglegür* (attesté déjà dans *IM*, 91/7, sous la forme *tanklahūr* en écriture arabe, parallèlement à *tarāzū* emprunté au persan), formé sur *čeng* ~ *čing* (dans *MA* 210, 247: *ǰing*) < ch. *tch'eng* 秤.

[6] Cf. N. Poppe, *Introduction to Altaic linguistics*, p. 159, et *IM* (tu) *āršunla-* (26/8); russe *aršin*.

[7] Cf. L. Ligeti, *AOH* XXI, 1 (1968), p. 123.

[8] *WTTWK*, II, 3023.

[9] Par ex. ord. *šiŋ* et *ᴅū*, kalm. (R) *šiŋ* ~ *šindžŋ* et *dū*, kh. litt. (C) *šin* et *dùù*; en mgr, d'une part *ʂenᴅzɛ* et, d'autre part, simultanément *dū* et *k'uru* (cf. salar, *AOH*, XIV, 2 (1962), p. 183: *kùrə*). Egalement mo. class. *badun* (< ch. *ta-tan* 大石) ou 10 *teou* (*WTTWK* II, 3022), kh. litt. (C) *badan*[*g*].

[10] *WTTWK*, II, 3022; cf. ord., kh. litt. (C).

utilisé dans la formulation de l'impôt; la «livre» *ǰing* (< ch. *kin* 斤),[11] mesure courante des petits commersants chinois, l'«once» *lang* (< ch. *leang* 兩),[12] unité monétaire de l'argent; le «dixième de l'once» *čin*[13] ~ *čen* (< ch. *ts'ien* 錢), terme qui serait à l'origine du verbe *čine-* ~ *čene-* «mesurer, peser, évaluer»,[14] etc ..[15]

Le système des poids et mesures chinois, importé en bloc par l'administration mandchoue, a été partiellement concurrencé, en Mongolie Extérieure et Intérieure, par certains termes indigènes. Certes, il va de soi que les mesures de poids étant réservées aux commerçants (chinois en règle générale), elles sont restées étrangères à la mentalité mongole et qu'on ne peut, à notre connaissance, en relever aucune d'origine locale; mais, parmi les mesures de volume — utilisées habituellement comme mesures de poids pour le grain — le «seau pour l'eau et le lait» *sayuly-a* est donné comme équivalent, soit d'un *hou* 斛 (ou 5 boisseaux),[16] soit d'un boisseau *teou*;[17] le *bortuyu* ~ *bortuya*, seau en bois, comme équivalent de 5 livres *kin*.[18] Au même type d'équivalence appartient l'emploi de *yaǰar* «terre, endroit» au sens de la lieue chinoise, le *li* 里; de *numun* «arc» au sens de la 1/360-ème partie du *li*, le «pas» chinois ou *pou* 步;[19] de *modun* «arbre» au sens de «pied» chinois, le *tch'e* 尺,[20] de «verste»,[21] de «mètre»,[22] ou encore de «kilomètre»,[23] etc. .

[11] *WTTWK*, II, 3028; cf. ord., kh. litt. (C). En ma., le mot chinois est passé sous les formes *gin* ~ *gingen* ~ *gingin*; cf. dah. (P) *ɕiŋ* ~ *ɕin*.

[12] *WTTWK*, II, 3028; cf. ord., kh. litt. (C).

[13] *WTTWK*, II, 3029.

[14] Cf. les références données par Doerfer, *TMEN*, III, No 1157, pp. 131—132, et N. Poppe, *On the long vowels in Common Mongolian*, *JSFOu* 68 (1967), 4ème mémoire.

[15] Voir, par ex., la liste des mesures de poids d'origine chinoise in *WTTWK*, II, 3028—3030, et les tableaux des mesures officielles en usage au début de la République Mongole in Dorǰi, *Šin-e qayučin kemǰigür-ün tuqai* (*Šine Toli* 1936, No. 3—4, pp. 346—357 et tableaux annexes), dont l'essentiel est reproduit *in fine* de kh. litt. (L.), pp. 708—711.

[16] *WTTWK*, II, 3022, kh. litt. (C) s. n. *suulga*.

[17] Kow. III, 1299a; ord. (*sūlga*); kh. litt. (L) où *suulga* = 10 *šin* comme le *dùù*.

[18] Attesté par *WTTWK*, II, 3023; Kow. II, 1222b; kh. litt. (C) s. n. *bortgo*.

[19] Kow. II, 1000a; kh. litt. (C) et (L) s. n. *gazar*; ord. s. n. *ɢaDžar*; kh. litt. (C) s. n. *num*.

[20] Lessing 541b; ord. s. n. *mʏDʏ*; copié sur le ouigour *ayač* «arbre; mesure de longueur».

[21] Kow. III, 2038b; Lessing 541b; *Mō-Ro-Nichi*, 609a; kh. litt. (L) s. n. *mod*[*on*]; bur. litt. s. n. *modo*[*n*].

[22] kh. litt. (L) 241a.

[23] kh. litt. (C) 339a, bur. litt. 315b.

Avant d'en arriver au système mongol des mesures manuelles, objet principal de notre intérêt, nous voudrions encore effleurer au passage le vaste groupe des mesures non précises, donc non juridiques, mais très utilisées dans le folklore; car elles pourraient aider à parfaire une analyse des techniques corporelles et de l'appréhension du temps et de l'espace dans la Mongolie traditionnelle: ce sont les mesures qui comportent une appréciation qualitative d'une étendue évaluée concrètement et au-delà de l'individu. Certaines sont égocentriques et envisagées par rapport à un sujet immobile mais agissant: ainsi, on relèvera par ordre d'éloignement, selon un classement suggéré par nos informateurs khalkhas: 1°/ «la distance [ou l'endroit] à portée de la voix» (*ᴅūn χ̱ùrĕχ ɢ̱aᴅzăr*), 2°/ «la distance hors de portée de la voix» (*ᴅūn χ̱ùrĕχɢ̱ṷ̂ī ɢ̱aᴅzăr*), 3°/ «la distance à laquelle on distingue la robe d'un cheval» (*aɢ̱tī˜ ᴅzùs i̯ā̆lɢ̱ăχ ɢ̱aᴅzăr*), 4°/ «la distance à laquelle on distingue le noir du blanc» (*χ̱ar tsʿaɢ̱ānī ɢ̱aᴅzăr*),[24] 5°/ «la distance à laquelle porte le regard» (*ʙarānī ɢ̱aᴅzăr*).[25] On connaît aussi «la distance à laquelle tombe une flèche» (*sum tusăχ ɢ̱aᴅzăr*), «la distance à laquelle on jette le grain à semer» (exprimée par un terme spécifique, mo. class. *sačum*),[26] etc..[26a] Et de même, pour les points tout proches du sujet: »l'endroit situé sous le nez» (*χ̱amăr ᴅor ɢ̱aᴅzăr*), «l'endroit à portée de la main» (*ɢ̱ar χ̱ùrĕχ ɢ̱aᴅzăr*),. . .

[24] L'expression «endroit où (~ distance à laquelle) on distingue le noir du blanc» a aussi le sens métaphorique d'«endroit où l'on distingue le bien du mal» (*ᴅzʿòw ʙurūɢ i̯ā̆lɢ̱ān šiᴅwĕrlĕχ ɢ̱aᴅzăr*).

[25] Une étude plus poussée pourrait peut-être déterminer si des mesures disparates, telles que *kürüs* et *bere*, entrent dans cette catégorie des mesures qualitatives vagues ou dans celle des mesures précises indigènes, ou précises (ou poétiques) d'origine étrangère: *kürüs*, selon Kow. III, 2640a, désigne «l'extrême distance où le beuglement d'un grand boeuf peut se faire entendre, 4000 coudées, et, selon d'autres, 8000; = sk. *krôça*», et, du même, *kürüs qolaqan-a* «mesure de 500 sagènes». Parmi les dictionnaires dialectaux, à notre connaissance, seul kh. litt. (C) 124b cite le mot *khòrs* à propos de la mesure kh. litt. *bêêr* (mo. claas. *bere*): «*bêêr* = distance de 8 *khòrs*». Sur *ber-e* (formes dialectales *ʙer* ~ *ʙēr*), outre ce témoignage de Cêvêl, on peut relever dans les dictionnaires Kow. II, 1126a: «un mille de 4000 brasses»; Lessing 99b: «mesure de longueur indéterminée, maintenant environ 2 km., = indien *yoǰana*»; kh. litt. (L) 102a, *bêêr*: «mesure itinéraire, environ 2 km.»; ord. 65b, *ʙēr*: «mesure itinéraire (sens inconnu chez les Ordos)»; kalm. (R) 42b, *ber*: «un mile».

[26] Selon N. Poppe, *Grammar of written mongolian*, par. 164, p. 47: nom en *-m* sur le verbe *saču-* «semer» (pour des formations équivalentes, cf. infra n. 52).

[26a] Ajoutons aussi, pour exprimer une distance immense, le groupe des expressions du type mo. class. *kürüči ügei* «inaccessible», *kemleči ügei* (déjà dans *HYYY*) «incommensurable», ou encore *alči'an* (dans *HYYY*) «grande distance».

Conséquence de la vie nomade, un autre ensemble de ces mesures qualitatives de l'étendue sont liées au temps. Nos informateurs khalkhas citent particulièrement «la distance [franchie à cheval] en une journée» (*ȯDȯ̆rDžī˜ ɢaDzăr* ou *χonŏɢī˜ ɢaDzăr*) c'est-à-dire «la distance de deux relais postaux» (selon l'ancien système mandchou) (*χajjr ȯrtō̆ ɢaDzăr*) soit 60 km., *l'örtō̆* faisant environ 30 km.; «la distance [parcourue] en un mois» (*sarī˜ ɢaDzăr*) que seuls les chameaux et les boeufs — et non les chevaux- pouvaient franchir à la vitesse moyenne de 20 km. par jour; plus éloignée encore, «la distance [parcourue] en dix années» (*arwăn Dzil'ī˜ ɢaDzăr*) qu'on trouve dans les *üliger*. Au même type, se rattachent des distances telles que celle de «trois étapes» définissant le point jusqu'auquel porte la vision aiguë du cyclope Duwa-soqor dans l'*HS*, par.4 (*qurban ne'ürit qaǰar*, le *negüri* étant la fois le campement et la distance d'étape entre deux campemants; id. in *AT*, par. 7).

Enfin, un dernier ensemble de mesures concrètes, objectives cette fois-ci, est lié à l'organisation sociale et à la vie matérielle des Mongols. Le folklore bouriat en fournit de bons exemples: dans une série de versions de la ronde *χatăr*, qui accompagne la danse bouriate *i̯ōχŏr* ~ *i̯ēχĕr*, chaque couplet s'ouvre par l'annonce des dimensions de plus en plus grande du cercle des danseurs — de la taille d'un feutre (lequel a des dimensions fixes), de la taille d'une yourte, enfin de la taille du campement lorsque tous participent à la danse.[27] Dans le même ordre d'idées, nous avons relevé chez les Khalkhas les mesures concrètes suivantes: *ū̆D χ̱ō̱ẹmŏr ɢaDzăr*, la largeur de la yourte entre la porte (*ū̆D*) et le coin d'honneur qui lui est opposé (*χ̱ō̱ẹmŏr*), en général trois mètres, quelques mètres tout au plus;[28] *ā̆ẹlī˜ ɢaDzăr*, la distance séparant les deux yourtes les plus distantes d'un même campement *ayil* (*ā̆ẹl*), en général 100 mètres, quelques centaines de mètres tout au plus; *sāχ̱ăltī˜ ɢaDzăr*, la distance s'étendant jusqu'au campement considéré comme voisin (*sāχ̱ălt*), en général moins de 3 km. — une distance supérieure à 3 km. rentrant dans la catégorie des distances éloignées.

*

[27] Selon une variante que nous avons recuillie sous sa forme khalkha: *toχ̱mī˜ tšʿinēn ɢaDzărt . . . ɢerī˜ tšʿinēn ɢaDzărt . . . ā̆elī˜ tšʿinēn ɢaDzărt*. Cf. d'autres variantes traduites en khalkha in *Ardyn aman zokhiolyn êmtgêl* (U. B. 1956) p. 38, in *Mongol ardyn aman zokhiolyn dêêž* (U. B. 1967), pp. 35—36, et la variante bouriate correspondante in S. P. Baldaev, *Burjatskie narodnye pesni*, T. I. Ulan-Ude 1961), p. 125.

[28] Cf. drg, 162 & 173: *ūdan χȯẹmor*, diamètre de la yourte et mesure de longueur; et comme mesure de surface *Gerīn Buŕ* (id. 152) «surface de la tente».

La liste pourrait être indéfiniment enrichie, et nous n'avons fait qu'ébaucher le sujet en guise d'introduction au troisième système qui va nous retenir plus longtemps: le système des mesures manuelles et par référence au corps, que nous qualifierons de système organisé, concret, précis, ayant en partie valeur juridique, et ressenti comme indigène et typique des peuples mongols.

Le système est-il réellement indigène? Nous n'oserions l'affirmer, car il y a pour certaines mesures des concordances frappantes avec les mesures chinoises; mais comme elles sont déjà attestées dans les monuments du mo.préclass., s'il y a eu emprunt, celui-ci doit être fort ancien. N'ayant jamais eu l'occasion d'étudier l'ensemble des mesures manuelles pratiquées par les Chinois, nous ne nous risquerons pas à un comparatisme douteux. Nous nous contenterons de prendre le système dans son ensemble (y compris les mesures chinoises bien intégrées), comme une donnée du substrat le plus profond de la culture mongole, et nous l'exposerons tel que nous l'avons vu fonctionner, à titre de survivance d'un passé en voie de disparition, chez les Khalkhas de Mongolie centrale et les Kalmouks de France, et tel qu'il est rapporté par les enquêteurs de divers groupes et ethnies mongols. (Outre le célèbre dictionnaire ordos du P. Mostaert, le récent dictionnaire khalkha de M. Cêvêl est un guide irremplaçable.)

Le système est-il bien universel chez les Mongols? Si les termes désignant la main et les doigts ont été notés dans tous les glossaires les plus rudimentaires ou les plus anciens, et longuement examinés par les linguistes, les termes s'appliquant aux mesures manuelles sont beaucoup plus rarement relevés, de sorte que, devant certains silences, on pourrait se sentir pris de doute; mais, en fait, tous les recoupements concourent à prouver l'existence d'un système général unique. Il est, certes, probable que chaque groupe a plus ou moins développé ce patrimoine commun en raffinant sur les termes spécifiques, avec ce génie de l'invention verbale caractéristique des Mongols. Néammoins, parmi les peuples utilisant — ou ayant utilisé — les mesures manuelles et par référence au corps, telles que pouce, empan, coudée, brasse, pas, etc. . . , les Mongols présentent un ensemble cohérent de concepts et de gestes de mesures qui leur sont propres.

En distinguant, d'une part, les termes anatomiques ayant subsidiairement valeur de mesure et, d'autre part, les termes spécifiques n'ayant aucun sens anatomique, nous allons passer successivement en revue, telles que nous les avons recueillies en Mongolie centrale, les mesures de volume, puis les mesures linéaires et de surface.

Les possibilités de mesurer le volume (mo.class. *baytayamǰi*, kh. *вag-*

tāmDžʿ) de denrées fongibles et de liquides avec les mains ou le corps sont forcément assez restreintes; mais l'imagination mongole a tiré le meilleur parti des limitations imposées par la nature et nous avons relevé, chez les Khalkhas, pas moins d'une dizaine de ces mesures.[29] Selon certains de nos informateurs, la plus infime est formée par le dessous de l'ongle du petit doigt, mesure utilisée pour les liquides précieux et qu'on nommerait «de la taille de l'ongle» *χumsī˜ tšʿinē*,[30] mais le terme a plus souvent le sens dérivé de «minuscule».[31] La mesure suivante a plus qu'une valeur folklorique: c'est l'*imχēi̯*,[32] petite cavité qui se forme sur le côté de la main lorsqu'on dresse le pouce, et qui était jadis régulièrement utilisée pour consommer l'alcool très fort (*χorDz*) distillé quatre ou cinq fois. (De nos jours, lorsque l'alcool de lait est encore distillé à domicile, on ne pratique jamais plus la triple, quadruple ou quintuple distillation). Viennent ensuite de petites mesures ayant une utilité ménagère et dont le sens métaphorique est «peu, en petite quantité»: *tšʿimχ*[33] la «pincée» entre le pouce et l'index pour le

[29] Rappelons que, grammaticalement, tout terme de mesure se place entre le numéra et le terme désignant la denrée mesurée: *neG atăγ Dawᵘs*, «une poignée de sel».

[30] *tšʿinē* — mo. class. *činegen* — nom verbal dérivé du verbe *čine-* «mesurer» (cf. *supra* p.), désigne, en composition avec des termes anatomiques, des mesures ayant «la taille de . . , les dimensions de . .» (cf. *infra* p. 26)

L' «ongle» est un de ces termes privilégiés sur lesquels les linguistes sont abondamment renseignés. En mo. préclass., formes avec un *-i-* à la première syllabe d'un mot trisyllabique: *qimusun* (*AL.*, *MA*) ~ *kimusun* (*HS*, *HYYY*), ou bisyllabique: *kimul* (*HS*), mais aussi forme où la brisure est déjà apparue: *qumursun* (*IM*); en mo. class. formes sans et avec brisure, avec préférence pour la deuxième alternative: *kimusu*[*n*] ~ ~ *qumusu*[*n*]; formes dialectales sans brisure, trisyllabiques: Thg. *gimusun* (Pot. *kimusun*), bisyllabiques: mog. (R) *qimsun*, Zirni *qəmsun*, Kamn. *kʿimus*[ᵘ], avec traitement de la finale de la deuxième syllabe en affriquée: dah. (P) *kʿimčʿtšʿ* ~ ~ *kʿimʿtšʿi*; formes dialectales sans brisure avec dissimilation de l'initiale en affriquée: mgr. *tšʿimuDzę*, -šrg. *čjumisy*; formes dialectales avec brisure, proches de la forme class., avec une nasalisation plus ou moins poussée de la finale: ord. *χu̯mu̯su̯*, kh. litt. *khums-*[*an*], kh. parlé *χumŭs* (Pallas: *χumusun*), oïr. litt. *χumusun*, oïr. dial. (K) *χumsun* ~ ~ *χumusun*, kalm. (R) *χumsn̥* (Pallas *kúmusun*), dʒaχ. *χumsăng*, shy. *χamõsun*, pao-yen *γomsoη* (Pot. *gonson*); formes dialectales avec brisure et le traitement, régulier en bur., de la l̥iquide dentale en vélaire: bur. litt. *khjumha*[*n*] (Pallas *kumuγun*)

[31] Par. ex. *χumsī˜* (~ *χumsnī*) *tšʿinē χ̄ūχ̆ĕd*, «un enfant grand comme l'ongle, minuscule».

[32] Signalé par des informateurs khalkhas et tšakhars et attesté seulement par kalm. (R) 208a: *imkē* et oïr. litt. 26b: *imkei*; selon nos informateurs, mo. class.: *imkei* ~ *imki*.

[33] kh. litt. (C) & (L); *čimkh*, mo. class. *čimki*; formes identiques en ord. *tšʿimᵏχe*, kalm. litt. (I) & (B): *čink*, kalm. (R) *tšimkɨ*, mais phonétisme différent en bur. litt.

sel, la farine, la prise de tabac;[34] *ùmχ*,[35] la «bouchée», principalement pour le pain et les beignets *bōrtsᶜŏg* (plus précisément: mesure de la cavité bucale remplie d'un aliment solide); *balăγ*,[36] la «gorgée», le «trait» (plus précisément: mesure de la cavité bucale remplie d'un liquide).

Nous en arrivons maintenant aux mesures de capacité manuelles proprement dites: les diverses sortes de poignées, jadis très utilisées pour de petites quantités de grain, le sel, etc. . Si le terme anatomique désignant le «poing» (mo. class. *nidurya*, formes dialectales du type *nuᴅŭrg̣ă*) présente un immense intérêt pour les linguistes en raison de l'abondance des témoignages le concernant et de sa parenté avec le turc ancien *yuduruq* et le mandchou *nuǰa*,[37] il ne nous retiendra pas, car il n'a valeur de mesure ni de capacité ni de hauteur. En effet, le contenu de la main serrée (*atg̣ăsăn g̣ar*), la «poignée», est désigné d'un terme spécifique, non anatomique, qui présente une

---

šêmkhê. Formes verbales en mo. class. (*čimki-* et *čɪmkile-*) ainsi que dans les dialectes, et nombreux autres dérivés, tel *čimkigür* (kh. *tšᶜimχ̣ūr*) «pinces, pincettes».

[34] Signalons, à ce propos, une mesure de temps à valeur folklorique: kh. *intšᶜ*, claquement bruyant du majeur le long du pouce (par une détente brusque du majeur, d'abord posé sur le coussinet du pouce et glissant, replié, jusqu'à la base extérieure du pouce), qui a le sens «d'instant rapide», «en un clin d'oeil» (*agšin ᴅzūr*), comme son dérivé verbal *intšᶜdĕχ*, kh. litt. *inčdêkh*, mo. class. *inči-* (cf. *WTTWK*, III, 4719: *inčidtül* = *t'an-tche* 弹指 «claquement des doigts») présentant la particularité d'apparaître à la fois dans la série postérieure et dans la série antérieure (cf. Vlad. par. 67, p. 127): *inčidqu* ~ *inčidkü/inčidekü*, ainsi que graphie avec *n* initial: *ninčid-*; oïr. litt. (23), *inči-*, kalm. (R) *intšɨ-*> v. *intšɨdᵊχɔ*, kalm. litt. (I, 786b) *indslhn* ~ *indstlhn*. (Nous traiterons de la chiquemaude proprement dite dans notre travail sur le folklore digital).

[35] kh. litt. *ùmkh*, mo. class. *ümkü* ~ *emkü*, kalm. (R) *ümkᵘ̈*, kalm. litt. (B) *òmk* ~ *òmkm* ~ *ùmk* ~ *ùmkm*, ord. *uŋᵏχu*, bur. litt. *ùmkhê*; dérivé verbal (mo. class. *ümkü-* ~ *emkü-*, kh. litt. *ùmkhêkh*, etc. .) ayant le sens de «mettre dans sa bouche, saisir entre ses dents», etc. cf. *HS* 195 (Pankr. p. 357, 1.4) *emgü-* «avaler».

[36] kh. litt. *balga*, mo. class. *balyu* (selon kalm. R 31, à rapprocher du tu. *bilya* «pharynx, oesophage»), kalm. litt. (I) *balhc*, kalm. litt. (B) *balh* ~ *balhc*, kalm. (R) *balyɒ*, bur. litt. *balga* ~ *balgasa*. Les autres mots désignant la gorgée ou la bouchée n'ont pas, à notre connaissance (du moins en khalkha) cette valeur de mesure de capacité, ainsi mo. class. *oyuči* ~ *ouči*, kh. litt. *ooč*, ord. *ōᶜtšᶜi*, kalm. litt. (B) *ooč*, kalm. (R) *ōtšɨ*; ou encore kalm. litt. (I) *zal'gi*, kalm. litt. (B) *zal'gc*, kalm. (R) *zälgɪmɒ* ~ *zälgɪmɒr*, bur. litt. *zalgisa* (cf. *HS* 78, *ǰalgi-* et 145, *ǰalki-*, mo. class. *ǰalgi-*, kh. litt. *zalgi-*, ord. *ᴅžalgi-* «avaler»).

[37] Voir en particulier L. Ligeti in *AOH* X, 3 (1960), pp. 241—242 (qui donne une liste de toutes les formes du mot dans les trois groupes des langues altaïques), N. Poppe, *Introduction to Altaic linguistics*, pp. 155—156, et «*The mongolian affricates* **č and ǰ* in *CAJ*, II, 3 (1956), p. 211. En srg (San-tch'ouan) par contre, forme issue du ch. *čuj* (Pot. 415b).

grande stabilité de forme et de sens en mo. class. et dans tous les dialectes où il est attesté, selon le schéma: *a* + dentale *d*/*t* + vélaire *χ*/*γ* + voy. avant ou après la vélaire, ainsi, mo.class. *adqu*, kh.litt. *atga*, kh. parlé *atăγ*, etc,[38] et verbe dérivé (mo. class. *adqu-*, kh. litt *atgakh*, etc..) signifiant : 1. «serrer le poing, fermer la main», 2. «tenir dans son poing fermé».[39] Remarquons, à cette occasion, que le poing se ferme chez les Mongols, autant que nous avons pu l'observer, les ongles touchant la paume et le pouce couvrant les doigts à l'extérieur; ainsi, selon kh. litt. (C), un composé nominal de *atgakh*, *atgamal*, a pour sens précis «le fait de prendre ggch. en le serrant dans les quatre doigts de sa main». Le terme désignant la «poignée» a en outre — en khalkha au moins — de même que les autres petites mesures énumérées précédemment, un sens secondaire diminutif: ainsi *atăγ tš'imχ*, littéralement «poignée et pincée», signifie «peu, petit».[40]

En ord. (267*b*), on connaît une mesure manuelle intermédiaire entre le poing fermé et la main déployée, le ɢō̃, «autant qu'une main peut contenir, en formant un creux sans ramener complétement les doigts», mais nous n'avons rien pu découvrir de semblable chez les Khalkhas.[41]

Quant à la mesure formée par la main ouverte, elle est désignée d'un terme anatomique, linguistiquement remarqueable par la présence d'un *h* initial aspiré dans ses formes préclass. et dialectales archaïsantes. Le mot se présente selon le schéma général suivant (entre parenthèses, les éléments instables qui n'apparaissent pas dans tous les dialectes): (spirante gutturale ou vélaire *h*/*χ*) + *a* + linguale *l*/*r*/*n* + (voy.) + vélaire *χ*/*γ* + (voy.) ainsi mo. précl. *alaya*[*n*] ~ *aliγa*[*n*], kh. litt. *alga*, kh. parlé *alăγ*: la «paume de la main».[42] L'*alaya*, à la différence de l'*adqu*, s'évalue la main ouverte

[38] Ainsi *WTTWK* (II, 3024), *Mō-Ro-Nichi*, oïr. litt. (6b): *adχu*, ord. *adqu*, bur. litt. *aáxha*, šrg (San-tch'ouan, Pot. 412b) *atkō*, kalm. litt. (I) *atkh* ~ *atkhc*, kalm. litt. (B) *atkh*, kalm. (R.) *atχɒ* ~ *atχɒmɒ*, oïr. dial. (Uria*ŋ*χai) *atχămăl*, kamn. *at'χu* ~ *aDχu*. (Cf. mgr *ayaɣ*). Pour un rapprochement avec le turc, v. kalm. (R) 17b.

[39] Cf. *HS* 63: *atqu* «tenir [dans des serres]» (à propos d'un oiseau de proie).

[40] Cf. kh. litt. (C) 56a.

[41] Exemple d'un autre terme isolé d'origine étrangère: mog. (P. 36) *dasta* < persan, «poignée [de main]».

[42] *alaγa* est un de ces mots privilégiés pour lesquels on dispose de multiples témoignages qui attestent d'une grande variété de formes et d'une parenté avec d'autres langues du groupe altaïque:

1) Formes préclass. avec *h* initial: *halaqan* (*HS*, *HYYY*) ~ *halaqa* (*VL*)

2) Formes dialectales archaïsantes avec vélaire ou spirante gutturale initiale:

— a) du type *χalɣa*: pao-yen, dah. (cité in haz.); cf. Zirni *'alaqa*.

— b) du type *χarɣa*: mgr (parallèlement à *arɣa*).

(*ɒelgĕrsĕn ɢar*, nous dit-on) et, en principe, les deux mesures doivent se compléter. Mais pour retenir la denrée à mesurer, il faut bien que la main se creuse légèrement (comme l'exprime la définition de kh. litt. (C): l'*alga* est la contenance du creux formé par la paume et les doigts de la main). Et lorsque les deux mains sont jointes côte à côte pour former une double mesure unique, il semble qu'il y ait alors quelque confusion entre l'*alaγa* et l'*adqu*, bien qu'il ne paraisse guère possible de joindre les deux mains pleines en gardant les poings serrés: selon certains informateurs, une telle mesure doit s'appeler *χ̬ojjr atăγ* «les deux *adqu*» (cf. oir. litt. 6*b*), selon d'autres *χ̬ojjr alăγ*, «les deux *alaγa*».

En fait, assez curieusement, ni les uns ni les autres ne nous citent le mot techniquement exact *ʙitū* (mo. class. *bitegü* ~ *bitegüü* ~ *bitügüü*). Le terme serait-il en train de tomber en désuétude en Mongolie centrale, plus rapidement que l'ensemble du système? Il est pourtant attesté dans kh. litt. (C) avec le sens de «contenance de la paume des deux mains» et kh. litt. (L) le donne comme le 1/10 de la pinte *šiŋ*. En mo. class., de même que dans les dialectes, *bitegü* a le sens courant de «fermé, complet, sans ouverture»; c'est sans doute la raison pour laquelle le *WTTWK* (II, 3024) le donne pour équivalent du mandchou *oχoliō* «poignée» (Zakh. 126b) et que Kow. (II, 1138), sur la base précisément du glossaire *Manǰu mongγol ügen-ü toli bičig*, le traduit par «poignée, main fermée remplie». Est-ce vraiment là le sens ancien du mot, ou n'y aurait-il pas plutôt un malentendu des rédacteurs du dictionnaire polyglotte, que Kow. reprend à son compte? Car, dans tous les dialectes où le mot est attesté avec valeur de mesure, il désigne le contenu du creux des *deux mains* réunies, côte à côte, ouvertes, et non pas

— c) du type *haŋχa*: thg.

3) Formes préclass. sans *h* initial: *alaqan* (*MA*).

4) Formes dialectales sans consomne ni aspiration initiales:

— a) avec trace de palatalisation du *l* et en général maintien du *n* final, sur le modèle: mo. class. *aliγa*[*n*], ainsi bur. *al'ga*[*n*], et dans le groupe occid.: oïr. litt. *aliχan*, oïr. dial. *al'χan* ~ *ál'χan*, kalm. litt. (I) & (B) *al'khn*, kalm. (R) *al'χɒn*. En dzaχ. en outre vélarisation du *n* final: *ȧlχă̆ŋ*.

— b) groupe le plus nombreux, sur le modèle mo. class. *alaγa*[*n*] mais sans *n* final: ord., dah. (P) *ală̆ɢa*; kh. litt., sol. *alga*; mo. or., kh. parlé, drg. üǰ. *alăγ*.

Pour les rapprochements avec ma. *falangγu* tungus *haŋ̀ŋa*, coréen *phal*, v. Ramstedt *Studies in Korean etymology*, *MSFOu* 95 (1953), p. 213. (Remarquons en solon, à côté de *alga*, une forme d'origine mandchoue, et non mongole, *aranga* (sol. Iv. 17) *algan* signifiant le «pied»). Pour un rapprochement avec le turc *al-*, v. U. Posch, *On the affinity of the altaic languages*, I, *CAJ*, III, 4 (1958), pp. 270—271.

d'une seule main.[43] Dans le système officiel semi-chinois, semi-mongol, en usage au début de la République mongole, le *bitegü* est assimilé au *ho* 合 ou 1/10 du *cheng* 升 (*šiŋ*). C'est aussi cette équivalence que propose le *WTTWK* (II, 3024), mais les traductions chinoises qu'il donne, à la suite, pour les autres mesures manuelles ne doivent être prises que comme indice d'un ordre décroissant des mesures mongoles et non comme système d'équivalence. En effet on a : *bitegü* = *ho*, puis *alaγa* = *chouo* 勺 (soit 1/10 de *ho*), ensuite *dumdaγar alaγa* «demi *alaγa*» = *ts'ouo* 抄 (soit «pincée», 1/10 de *chouo*) et enfin *adqu* = *tch'ao* 撮 (soit 1/10 de *ts'ouo* ou 1/1000e. partie du *ho*!).[44] Pour en terminer avec le *bitegü*, signalons encore que ce terme est souvent associé à *adqu*, et non pas à *alaγa* comme on pourrait s'y attendre, ce qui peut témoigner, comme nous le disions, d'une confusion entre les deux types de poignée. Ainsi, chez les Kalmouks de France *Bùtū̄ atχ* et kamn. (186—187) *Bùtʿù atʿχu* (∼ *aDχu*) «les deux mains pleines», au sens où dans les autres dialectes *bitegü* est employé seul. En ord. (71a), *aDχu̯nDu̯ Biʿtʿ-ūleD i . .*, litt. «en prenant dans les deux *adqu* joints côte à côte». D'autre part, le dérivé verbal de *alaγa* (mo. class. *alaγada-*, kh. litt. *algadaχ*, ord. *alg̱ada-*, bur. *al'gadakhê*, kalm. litt. (B) *al'khdkh*, pas attesté in kalm. R) signifie «frapper avec la paume de la mains, gifler» et nullement «prendre dans la paume de sa main».

Dans le *MA* (139), *alaγan* est rendu en turc par *awuč* «poignée», terme qui réapparaît plus loin (549) sous la forme mongolisée *a'ūči'ān* (avec suff. possess.). C'est précisément ce même mot qu'on retrouve dans un nom de mesure propre au kalmouk *awtsɒ* (kalm. R. 20*a*) «autant qu'on en peut prendre en une fois, une poignée»: le mot vient bien du turc, car les formes parallèles en mo.class. (*abuča*) et dans les dialectes mongols ont un sens différent. A défaut d'autres informations, nous supposerons que l'*awtsɒ* kalmouk est une mesure différente de l'*adqu* et de l'*alaγa*, qui existent tous deux en kalmouk, et qu'il désigne peut-être la poignée de paille, d'herbe, de matières attrapées en paquet.[45]

[43] Ainsi: *WTTWK* (II, 3024) *bitegü*, Zirni *bʷṭⁿw*, kh. litt. *bitùù*, ord. *Biʿtʿū̄*, mgr. *pʿuDiū*; et le verbe dérivé en *-l-*, mo. class. *bitegüle-*, ord. *Biʿtʿū̄le-*, mgr. *pʿuDiūlie-* «prendre qqc dans le creux des deux mains réunies». En liaison avec la main, notons un dernier sens de *bitū̄* assez curieux: «ayant un nombre impair de doigts (griffes, sabots, etc.)» (cf. Bese, *AOH*, XIII, 3, 1961, p. 284)

[44] Sur les valeurs respectives de ces diverses mesures chinoises, v. dict. jap. en 12 vol. de Morohashi, par ex. Tome V, s. No 11. 863.

[45] Pour en terminer avec la paume de la main, ajoutons que kh. litt. (C), 30a & 287a, donne pour doublet de *alga* le mot *zuuzai*: *alga zuuzai* «paume de la main». Mais il

Pour un volume supérieur au contenu de la main, les Mongols utilisent, comme les autres peuples, la «brassée», mesurée semble-t-il indifféremment avec un ou deux bras:[46] mo. class. *teberi*, kh. litt. *têvêr*, kh. parlé *t'ewĕr*, etc. . ,[47] ou encore, mais plus rarement, la quantité (de bois par ex.) que l'on peut tenir sous l'aisselle; kh. *suɣuwtš'* (kh. litt. *sugavč*, mo. class. *suγubči*).[48] Ils disposent aussi de mesures particulièeres qui tiennent à la spécificité de leur costume et à l'usage courant qui en est fait pour le transport d'objets: ainsi kh. *χormɔ̄ɣ* (kh. litt. *khormoi̯*; mo. class. *qormui* ~ *qormai*),[49] bas du large pan de devant de la robe-manteau (*dēl*) qu'on relève, empli d'argal (bouse séchée servant de combustible) ou de bois selon les régions; ou encore kh. *ȯwȯ̆r* (kh. litt. *ȯvȯr*, mo. class. *ebür* ~ *öbür*), l'espace, au-dessus de

s'agit sans doute d'un emploi dialectal restreint, car nous n'avons jamais rencontré un informateur qui connaisse à *zuuzai* d'autres sens que ceux, habituels en khalkha, de «quartier de botte» (i. e. pièce renforçant le talon) et d'«anneaux du mors du cheval» (auxquels s'attachent les rênes); en mo. class. (*ǰayuǰai* ~ *ǰuuǰai*) et dans les autres dialectes, le mot désigne soit le «quartier de botte» soit le «mors» lui-même.

[46] Cf. définition donnée in kh. litt. (C) 572b.

[47] De même, bur. litt. *têbêri*, kalm. litt. (I) et (B) *tevr*, kalm. (R) *tewɐ̯r*; en ord., le mot original a disparu au profit d'un mot dérivé de même sens *t'ewerge*; cf. les formes verbales qui signifient toutes «prendre dans ses bras, étreindre»: mo. préclass (*HS* et *MA*), mo. class. *teberi-*, bur. litt. *têbêrikhê*, kalm. litt. (I) & (B) *tevrkh*, kalm. (R.) *tewɐ̯χə*, dah. (P) *tɐwŕē-*, ord. *t'ewere-* (le verbe formé sur le mot primitif ayant disparu); en kh. litt. absence de verbe dérivé.

[48] Le terme est formé sur le mot «aisselle» + suff. désignant ce qui enveloppe (mo. class. *-bči*, kh. litt. et dialectes: *-vč*). L'aisselle» est désignée par un mot apparaissant sous les formes suivantes:

1) Formes avec vélaire intervocalique, du type mo. class. *suyu*, kh. litt., drg *suga* (en bur. litt., traitement de la spirante initiale en *h* : *huga*).

2) Formes préclass. avec hiatus intervocalique: *AL suwu*, transcr. chin. *su'u*.

3) Formes avec voyelle longue par chute de la vélaire intervocalique: *sū* (*IM*, *MA*, kalm, ord, etc.).

Suyubči a pour sens premier «partie de la cuirasse qui protège l'aisselle», «bourrelet de vêtement sous le bras», et la plupart des dialectes connaissent, à défaut de ce mot, le verbe qui en est dérivé avec le sens de «tenir sous le bras», du type mo. class. *suyubčila-*, kh. litt. *sugavčilakh*, parallèlement au verbe dérivé directement de *suyu*, avec le même sens, du type mo. class. *suyuda-*, kh. litt., *sugadakh*. (Ainsi, bur. litt. *hugabšilakha*, ord. *sʉ̄ʙ'tš'ila-* et *sūwid-*, kalm. (R) *sūptšɨχə* et kalm. litt. (I) *sùùvdkh*, *suyu* s'étant en kalm. non seulement contracté en voyelle longue, mais étant aussi passé du groupe phonétique postérieur au groupe antérieur, mgr. *sūda-*.

[49] De même, ord. *χormȫ*, bur. litt. *khormoi̯*, kalm. litt. *khorma*, kalm. (R) *χormɑ̄* ~ *χormā*, et verbe dérivé en *-l-* «mettre ou porter dans le pan relevé de sa robe», mo. class. *qormail-*, kh. litt. *khormoi̯lokh*, bur. litt. *khormoi̯lkho*, kalm. (R) *χormɑ̄lχɒ*.

la ceinture, compris entre les deux devants (*eŋgĕr*) largement croisés de la robe (laquelle boutonne à droite), et utilisé comme poche par les hommes comme par les femmes.[50]

Mais toutes ces mesures supérieures aux poignées ne peuvent être utilisées pour le grain non plus que pour les liquides. Il faut avoir recours, pour une capacité (de liquide en général) proche de la poignée, au «bol à thé» — mo. class. *ayaγa*[*n*], kh. litt. *ajaga*[*n*] — qui est d'une taille pratiquement constante, et pour des capacités supérieures, à divers seaux, comme le *saγulγa* (kh. litt. *suulga*) ou le *bortuγu* (kh. litt. *bortgo*) que nous évoquions précédemment (v. p. 26), à des outres (mo. class. *tulum*, kh. litt. *tulam* «outre faite d'une peau entière d'un animal domestique»), à des sacs (mo. préclass. *huγuta*, mo. class. *uγuta*, kh. litt. *uuta* «sac oblong»; cf. le *tayar* de l'époque gengiskhanide), pour l'argal, aux paniers qui servent à son transport (mo. class. *aruγ*, kh. litt. *arag* «grand panier à argal en saule tressé», ou mo. class. *šečegei* ~ *šeǰigei*, kh. litt. *šêêzgiį* «petit panier à argal utilisé par les enfants»).[51] Le monguor semble avoir particulièrement bien organisé son système de mesures par les récipients, car les verbes en *-l-*dérivés des noms de contenants ne signifient pas seulement, comme en mo. class. et dans les autres dialectes, «mettre dans (un sac, une outre. .)», mais aussi «mesurer au sac» (*fūɒala-*, sur *fūɒa* «sac»), «mesurer à l'outre» (*t'ulumla-*, sur *t'ulum*), «mesurer au boisseau» (*k'urula-*, sur *k'uru* «boisseau»; cf. supra p. 25) De même que les petites mesures manuelles ont, comme nous l'avons vu, un sens secondaire diminutif, les mesures par l'outre et le sac ont un sens secondaire augmentatif, ainsi kh. litt. *uutlakh*: 1. «verser dans un seau» 2. «recevoir en grande quantité», ou kh. litt. *tulamlakh*: 1. «mettre dans une outre» 2. «manger beaucoup».

[50] De même bur. litt. *ùbêr*, ord. *öwör*, kalm. litt. (I) & (B) *ȯvr*, kalm. (R) *ȯwr̥*, mgr. *yer* ~ *yüęr*, et le verbe dérivé en *-l-* ou-*tl-* «mettre dans son sein», mo. class. *ebürle-* ~ *öbürle-* ~ *öbürtele-* ~ *öbürtüle-*, kh. litt. *ȯvȯrlȯkh* ~ *ȯvȯrtlȯkh*, etc.

[51] Cf. *huyāsar* un «cordon» comme mesure de charge, sur le verbe «lier, attacher», mo. préclass. *huya-*, mo. class. *uya-* (*AOH*, XIV, pp. 34—35). Signalons encore une mesure intéressante: ord. *tš°inek* «mesure pour la quantité de poudre qui doit entrer dans une charge de fusil» (sur le verbe mo. class. *čine-* «mesurer»).

TABLEAU DES PRINCIPALES MESURES CORPORELLES DE CAPACITÉ EN USAGE CHEZ LES KHALKHAS

Classement par ordre ascendant; les termes anatomiques sont soulignés; les termes les plus usités sont suivis du signe ●

mo. class.	kh. litt.	kh. parlé	signification	usage
imkei~imki	non attasté	*imχēi̯*	cavité à la base du pouce	alcool
čimki	*čimkh*	*tš'imχ*	pincée	farine, sel, tabac
ümkü ~ emkü	*ümkh*	*ümχ*	bouchée	pain, bōrtsŏg
balγu	*balga*	*Balăγ*	contenu de la cavité bucale	liquide
adqu ●	*atga* ●	*atăγ* ●	poignée (main fermée) ●	grain, sel
aliγa[n] ● *alaγa[n]* ●	*alga* ●	*alăγ* ●	1) paume 2) contenu de la main ouverte ●	grain
bitegü	*bitüü*	*bitüü*	1) contenu des 2 paumes côte à côte 2) 1/10 de pinte	grain
teberi	*tever*	*t'ewĕr*	brassée	bois
suγubči	*sugavč*	*suo̯uwtš'*	quantité portée sous le bras	bois
qormui ~ qormai	*khormoi̯*	*χormō̯e̯*	quantité contenue dans le bas du pan de devant de la robe	argal, bois
ebür ~ öbür	*övör*	*öwŏr*	quantité contenue dans le plastron de la robe	divers

*

Avec les dimensions linéaires, nous abordons un système d'une grande complexité, basé, pour l'essentiel, sur un vocabulaire spécifique, sans valeur anatomique.

Pour les évaluations les plus petites, le travers de doigt est pris comme étalon soit de largeur, soit d'épaisseur, mais il n'est pas affecté d'un terme

spécial: on dit «un doigt», kh. *χ̱urū* (kh. litt. *khuruu*[*n*], mo. class. *quruγun*), ou *neɢ χ̱urū*, ou «de la surface d'un doigt» *χ̱urū ᴅarăm*,[52] ou «épais d'un doigt» *χ̱urū ᴅzuᴅzān* ou *neɢ χ̱urū ᴅzuᴅzān*, dans tous les dialectes comme en mo. class. (ainsi *WTTWK*, III, 3500, donne, à la section des mesures de longueur, *quruγun* = ch. *yi-tche* 一指 «un doigt»).[53] Bien que représentant la mesure linéaire manuelle la plus minime, *quruγun* se semble pas avoir reçu la nuance diminutive, souvent péjorative, que nous avons remarquée pour les petites mesures de volume digitales: ainsi mo. class. *quruγun tosun* correspond tout à fait au français «un bon doigt de beurre».[54] Pour évaluer des épaisseurs inférieures à la largeur du doigt, on a recours à des objets extérieurs au corps humain. De même que le monguor, si l'on en juge par son vocabulaire, paraît avoir bien organisé le système des grandes mesures de volume par sac, le dariganga semble avoir édifié un système raffiné de mesures linéaires extérieures au corps humain (à moins que la richesse du petit lexique de M. Róna-Tas ne vienne d'un talent particulier de l'enquêteur pour dépister ce type de mesures), ainsi les cerceaux de fer, *ɢ̱asaɢ̱*, et les crochets, *ᴅotʿoɢ̱ᵃ* du foyer mongol traditionnel (drg. *t'u̱lu̱ɢ̱*, mo. class. *tulγa*[*n*]) servent d'étalon (sans doute dans leur épaisseur) pour la mesure des choses fines, par exemple la couche de gras superficiel du cheval.[55]

[52] *daram*: dérivé en *-m* du verbe *dara-* écraser, presser»; cf. supra *sačum* et infra *barim* et *delim*.

[53] Le «doigt» est un de ces termes anatomiques surabondamment attestés depuis le mo. préclass.; on le connaît sous les types principaux suivants:

1) Une forme avec maintien à la 2e syll. de la vélaire ou du hiatus intervocalique, avec ou sans nasale finale: ce sont les formes du mo. préclass. *qurġun* (*IM*) ~ *quru'un* (transcr. chin., *VI*), du mo. class. *quruγu*[*n*], de la plupart des dialectes occid. (oïr. litt. *χuruγun* ~ *χurγun*, kalm (R) *χurγn̥*, dzaχ. *χurgăng*, etc.) et septentr. (bur. litt. *khurga*[*n*], et cert. dial. bur., cf. Nagy, *AOH* X, 3, 1960, p. 290).

2) Une forme avec voyelle longue à la 2e syll. par suite de la transformation *uγu* > *ū*, soit avec maintien de la nasale finale: *qurūn* (*AL*, Zirni, mog. R, shy, etc.), soit sans nasale finale, au nominatif du moins: *qurū*/*χ̱urū* (*MA*, kh., ord., mo. ori., kamn., etc.).

3) A côté de ces deux formes les plus courantes, une forme avec raccourcissement de la 2e syll.: shg *kuru*, pa-yen *χur*.

4) et quelques formes archaïques avec une mouillure à la 2e syll. qui serait une survivance du mo. commun **quriγūn* (Poppe, *CAJ*, VIII, 3, 1963, p. 217): forme longue en darχat *χuŕigăŋ*, forme brève en mgr *kuri*.

[54] Voir, par, ex., le rituel du feu traduit par C. R. Bawden, *CAJ*, VIII, 4 (1963), p. 286.

[55] En drg (166) en outre, la couche de gras du cheval plus fine que le *ɢ̱asaɢ̱* ou le *ᴅot'oɢ̱ᵃ* est dite de l'épaisseur *u̇l nawʿtšʿ*, litt. «nuage-feuille».

Pour les petites mesures supérieures à un travers de doigt, deux systèmes semblent concouramment en usage, du moins chez les Khalhas, selon la nature de l'objet à mesurer. Dans le premier système, les doigts sont posés les uns à côté des autres, leur largeur s'additionnant. Ainsi en ord. (283*b* & 564*b*), «quatre travers de doigt [posés à plat, serrés]» se disent *ɢaʙʿtšʿik* *ᴅörwō̄ χu̯rū̯* (*ɢaʙʿtšʿik* ayant le sens de «plat, étroit»), par opposition à la largeur de «quatre doigts écartés» *sarwā̄m* *ᴅörwō̄ χu̯rū̯* (*sarwā̄m*: «[doigts] étendus et écartés»). Chez les Khalkhas, nous n'avons trouvé que la pratique des travers de doigt serrés. Une largeur de «deux doigts» s'appelle tout simplement *χ̯ojjr χ̯urū*, mais trois ou quatre travers de doigt peuvent être désignés, selon nos informateurs khalkhas (et il en est de même en kalmouk), par un terme spécifiques formé sur la racine des numéraux correspondants: *ɢuŕi̯ū̯* = *ɢurwăn χ̯urū* «trois travers de doigt» et *ᴅöŕi̯ū̯* = *ᴅȯrwȯ̆n χ̯urū* «quatre travers de doigt».[56] Ainsi, la célèbre devinette: *ùnen χ̯udal χ̯ojjrī˜ χ̯ōronᴅ χ́itšʿnēn ᴅzā̄ę? ᴅöŕi̯ū̯* «Quelle distance sépare la vérité du mensonge? Quatre travers de doigt» (c'est à dire la largeur de la joue qui sépare l'oeil qui voit la vérité de l'oreille qui entend le mensonge).

Un deuxième système de petites mesures digitales, sur lequel nous sommes mal renseignés, prend la phalange pour étalon. Autant que nous avons pu le constater en mo. class. et dans les dialectes, l'espace s'étendant entre deux articulations d'un doigt est absent du vocabulaire anatomique. Tout au plus, s'il faut, absolument le nommer, lui appliquera-t-on le terme désignant à la fois l' «articulation du doigt» et la «génération» (comptée précisément sur les articulations digitales), mo. préclass et class. *üye* (kh. et dialectes divers *ùji*), ou bien forgera-t-on une expression du type *qoyar üye-yin ǰabsar* «l'espace [entre] les deux articulations du doigt» (in *MA*, 266). Chez les Khalkhas, pour désigner la «longueur d'une phalange du pouce» existe un nom de mesure qui semble peu répandu parmi les autres groupes mongols: le *i̯ā̄mχ* (kh. litt. *iamkh*), mo. class. *yamaqu*, que le *San-ho pen-lan* (9/38a) et le *WTTWK* (III, 3500) donnent pour équivalent du

[56] A notre connaissance, kh. *ɢuŕi̯ū̯* (< mo. class. **γuriγu*) et *ᴅöŕi̯ū̯* (< mo. class. **dörigü*) ne sont pas attestés dans les dictionnaires kh. litt. ou mo. class. On ne les trouve que dans oïr. litt. (113a *γoriu* et 222a *döriü*) et kalm. (R) (*ɢuŕū* ou *ɢuŕü* selon les dial et *dörü*). En drg (166), une désignation curieuse, dont ne saisit pas bien la raison d'être: «trois travers de doigt» se disent *narīn χu̯rū̯*, litt. «doigts minces». Quant au terme anatomique désignant le pouce *erχī*, M. Róna-Tas le donne en dgr 158) comme «measure = inch», et le «petit doigt» (157) *ᴅziɢtš'ī χu̯rū̯* également comme «measure», mais il ne précise pas si l'unite de mesure est la hauteur ou la largeur du doigt; de même en ord. (158a) *ere'ᵏχī ᴅöʿtšʿönō̄n* «de la grandeur du pouce».

«pouce» chinois *ts'ouen* 寸 (ma. *ǰurχun*) et que le système officiellement en usage au début de la République évalue à 32 millim.; en drg également: *jammaχ*, mais selon M. Róna-Tas, le terme s'applique à la deuxième phalange de l'index; chez les Monguors, pour la mesure de la première phalange du pouce, une expression tirée du tibétain; *χuri seg* (< tib. *t'sigs* «articulation» et «membre entre les articulations»); en ordos, terme tiré du chinois: *sun* < ch. *ts'ouen* 寸 (cf. oïr. dial. K 139: *ǧari˜ šū*).

Ce même mot chinois *ts'ouen* «pouce», se retrouve encore dans le système de mesures populaires khalkhas, sous la forme *ts'un*, comme doublet de *i̯ām̄χ*; mais alors qu'il y a chez nos informateurs hésitation visible sur celle des deux phalanges du pouce à laquelle s'applique le *i̯ām̄χ*, le *ts'un* s'est dédoublé selon un système de mesure original: le pouce étant à demi plié, la première phalange, la plus longue, est dénommée *er ts'un*, litt. «le *ts'un* masculin», et la phalange unguéale, la plus courte, *em ts'un*, litt. «le *ts'un* féminin».[57] Ainsi, on parlera d'un morceau de bois long d'une phalange masculine ou d'une phalange féminine, *er tsᶜun* MOD, *em tsᶜun* MOD. Selon nos informateurs lettrés, il s'agirait là d'une étymologie populaire de l'expression primitive *er tsᶜun* < ch. *eul ts'ouen* = 二寸 «deux pouces» — une phalange *i̯ām̄χ* étant équivalente, selon eux, à deux largeurs de doigt, *χoǰjr χurū* soit ch. *eul ts'ouen*. Mais, à notre connaissance, le *ts'ouen* chinois n'a jamais désigné une largeur de doigt. De quel côté est donc l'étymologie populaire?

On prend aussi parfois pour unité de mesure soit la largeur du poignet (cf. oïr. litt. 115*b* *γuur* ~ *γur*), soit plus souvent le tour du poignet (mo. class. *buγui*, kh. litt. BUG̱Ū̱G̱, ou tšaχar *tš'arwū*, etc..),[58] inclus alors dans un système de mesures simples, dont les équivalences — indépendantes du système de

[57] Système déjà signalé par Haslund, *Tents in Mongolia*, p. 209.

[58] Le terme mo. class. *buγui* ~ *buγuu* ~ *buγu* ~ *baγui* ~ *baγuu* (sans doute originaire du turc, cf. kalm. R. 58a) a le sens premier de «ce qui entoure les poignets ou le cou» = «menottes ou cangue» (ainsi *HS* 81 sq: *buγa'u* «cangue», et Vlad. p. 297); mais il a pris habituellement le sens étroit de «bracelet» (ornement du bras, partie de l'entrave du cheval, etc.), d'où la valeur de mesure: «tour du poignet», et le sens anatomique: «poignet». Mais l'évolution sémantique s'est faite diversement selon les dialectes. En kh. litt., *buguǰ* (kh. parlé BUG̱Ū̱G̱) s'est spécialisé dans le seul sens anatomique de «poignet» (et «tour du poignet») laissent à son dérivé en *-vč* (mo. class. *-bči*: suff. indiquant ce qui enveloppe) le sens de «bracelet». En üǰ., *bөγө* rend la double idée de «poignet» et de «bracelet». Au contraire, en kalm. (R. & litt.), oïr. litt. (134b): *buγū*, en ord.: BUG̱Ū̱G̱, en bur. litt.: *bugaag*, etc., ne désignent que le «bracelet», la notion de «poignet» étant exprimée dans ces langues par d'autres vocables. Malheureusement, en mongol, toute la terminologie anatomique s'appliquant

mesures linéaires que nous sommes en train d'énumérer — sont basés sur le chiffre 3: un tour de tête (mo. class. *toluγai*, kh. litt. *tolgoi* «la tête») = 3 tours de poignet = 9 tours de pouce. Quant à la main totale posée à plat, elle n'est pas en général prise comme mesure de largeur, mais comme mesure de surface, grâce à des expressions composées avec la «paume», ainsi kh. *alăγ ɒarăm* ou *alɢī˜tš'inē*[59] «de la taille de la paume de la main [pouce inclus]», expression courante dans les chansons populaires, en tous dialectes, pour indiquer «une surface pas plus grande que la paume de la main», c'est à dire toute petite: voici encore un exemple du sens figuré diminutif d'une mesure manuelle.

Pas plus que le «poing» (*nidurγa*), le terme anatomique désignant la «main» (~ le «bras»), largement attesté depuis le mo. préclass. sous une forme générale *γar/ɣar*,[60] n'est jamais utilisé comme terme de mesure.[61] Il est remplacé, à cet effet, par un mot spécial: mo. class. *barim*, dialectes *ʙärĭm* «le travers du poing», forme en *-m* (cf. n. 52) du verbe mo. préclass.

---

au poignet, à l'avant-bras, au bras en général, est assez indécise, non seulement d'un dialecte à l'autre, mais aussi à l'intérieur d'un même dialecte.

Selon un informateur originaire de Mongolie Intérieure, en tšaχar la mesure du tour du poignet, équivalente au kh. *ʙuɣ̱ū̱ɣ̱*, se dit *tš'arwū*. Sans doute en est-il de même dans d'autres dialectes: cf. mo. class. *čarbaγu*[*n*[, ord. *tš'arwū* et kalm. (R) *tsarwū*: «poignet» et «avant-bras»; kamn. *tsᶜarbō* ~ *tsᶜaryō*: «poignet» et «main»; mais bur. litt. *sarbū* ~ *sarbō*: «coude» et «main» (selon dict. russe-bur. de Cydendambaev, s. n. *kist'*), kh. litt. (C) *carvuu*[*n*] ~ *sarvuu*[*n*]: «avant-bras» et «doigts» (M. Cêvêl emploie le mot généralement dans ce deuxième sens), kh. parlé *tsᶜarwū*: «main» et «doigts».

Dans les dial. occid., un mot, sans doute de même origine que *buγui*, est répandu à la fois au sens de «poignet» et de «main» («*aliγa* plus *quruγun*» comme l'explique oïr. litt. 118a): c'est oïr. litt. *bayalčaγ*, kalm. litt. (I, p. 234) *bahlcg*, kalm. (R) *bayɫtsɒɣ̱*.

[59] Sur *alăγ*, gén. *alɢī˜*, v. supra n. 42; sur *tš'inē*, n. 30; sur *ɒarăm*, n. 52.

[60] Formes préclass. et class.: *γar*; dans presque tous les dialectes: *ɣ̱ar*; en dah., mouillure de la finale: *ɣ̱aŕi*; en thg, chute de la finale: *ka* (cf. mo. class. *qa* «haut du bras»). A propos de la parenté avec tu. *qarî* et ma. *ŋala*, v. Doerfer, *TMEN* III, no 1477, p. 461; avec jap. *kara*, voir *UAS* 23, pp. 229—230. Le mot désignant la main dans le langage religieux et honorifique, «la main qui bénit», «la main droite du lama ou du souverain» — mo. class. *mutur* (sk. *mudrā*), kh. litt. *mutar*, formes ident. en ord., kalm., bur. — n'a aucune valeur anatomique.

[61] Remarquons que ni le terme désignant les «intervalles entre les doigts» (mot originellement non anatomique signifiant la «ramification», la «bifurcation»; cf. tu. *sai*, Doerfer, *TMEN* III, No 1224, p. 236) — mo. class. *salaγa*[*n*] ~ dial. *salā* (kh., ord., kalm., oïr. dial., dzaχ., dah. litt., etc.) — ni son dérivé en quelques dialectes — kh. parlé *salāwᶜtšᶜ*, ord. *salāʙᶜtšᶜi*, kalm. (R), dzaχ. *salāptš'ɨ* «racine des doigts» — n'ont valeur de mesure.

et class. *bari-*, dialectes *bärï-* «saisir, tenir».[62] Le *barim* est une curieuse mesure, intermédiaire entre la mesure de contenance et la mesure de longueur, car l'objet à mesurer — un corps nécessirement étroit et linéaire, tel un bâton ou une courroie — est tenu dans le poing fermé (selon l'indication étymologique du terme), le pouce rabattu sur les doigts, et la dimension est indiquée par l'espace enserré entre les doigts. C'est donc une mesure pratiquement correspondante à «quatre travers de doigt», mais d'un usage différent, car il est évalué en hauteur, alors que le travers de doigt se mesure à plat. Les Kalmouks de France le connaissant bien et se souviennent encore du jeu de *barim* qui se joue avec un bâton: chaque joueur pose à tour de rôle son poing sur le poing du joueur précédent, selon le même principe que la «main chaude» francaise, mais en enserrant le bâton. Le perdant est celui qui n'a pas réussi à placer la totalité de son poing sur la dernière portion libre du bâton. Une information discordante cependant, à propos de l'évaluation du *barim*: selon Pozdnev, le *barim* représente en oïr. litt. (123a) «la largeur du poing plus le pouce dressé vers le haut», et (78b) le *χaš barim* (= *χoš barim*, cf. kalm. R 189b), c'est à dire le «*barim* double», est équivalent à «un pied» (= une coudée *toχoi̯*) ou à 1/7 de brasse *alda*. (Chez les Khalkhas, nous avons vu en effet pratiquer par des artisans la mesure du poing, ou *barim*, ave le pouce dressé, comme équivalent en hauteur du petit empan *sŏm*, mais elle n'avait pas de nom particulier).

Plus caractéristique encore que le *barim*, est le dernier groupe des mesures évaluées avec la main proprement dite: celui des empans. Le système des mesures coutumières mongoles comporte deux types d'empans utilisés concurremment: 1) le «[petit] empan», mo. class. *sögem* ~ *sögüm*/dialectes: *sŏm* (kh., kalm. ord., drg., haz., üǰ., etc..; en bur.: *hŏm*), distance comprise entre l'extrémité du pouce et celle de l'index lorsque ces doigts sont écartés au maximum (comme les empans chinois *tcha* 拃 ou *hou-k'eou* 虎口 -litt. «bouche de tigre», mandchou *šuru*,[63] russe *pjad'*), et 2) le «[grand] empan», mo. class. *töge*: dialectes; *tŏ* (kh., kalm., ord. bur., üǰ., etc..), ou distance comprise entre l'extrémité du pouce et celle du majeur lorsque ces doigts sont écartés au maximum.

Ces mesures sont, en outre, subdivisées en a) «empans pleins», qui représentent les mesures complètes que nous venons de décrire, le *sögem* étant

[62] Attesté in kh. litt., ord., oïr. litt.: *Barim*; drg.: *Bårim*; kalm. (R): *bärŋ*; la forme class. serait selon kh. litt. (C) *barim-a*, mais Kow., Lessing, *DO*, Ramstedt donnent tous *barim*.

[63] Cf. équivalences du *WTTWK* (III, 3502) ma. *šuru* ~ mo. *sögüm* ~ ch. *yi hou-k'eou*.

souvent dénommé en kh. *ʉdzʉ̄r sōm* (mo. class. *üǰügür sögem*) litt. «[petit] empan [jusqu'] au bout des doigts» ou «[petit] empan pointu» (de même en drg le *bʉ̀t'en sōm*, litt. «[petit] empan complet»), et b) en «empans tronqués» dont le plus courant, en tous dialectes, est le *muqur sögem* (mo. class.)/ *muχăr sōm* (kh. et autres dial.) «[petit] empan tronqué» pris en recourbant les 2e et 3e phalanges de l'index (= distance entre l'extrémité du pouce et de la première phalange de l'index),[64] tandis que le *muqur töge* (kh. et autres dial. *muχar tō*) «[grand] empan tronqué», donné par certains dictionnaires et quelques informateurs pour faire symétrie au *muqur sögem*, est en fait peu utilisé et même souvent ignoré, sans doute en raison de la difficulté pratique du geste qu'il implique.[65]

Le problème posé par l'existence simultanée d'un grand et d'un petit empans concurrents est troublant. Le grand empan est seul attesté dans le mo. précla.: *IM töhē*, *AM töwē* et verbe *tōle-*. Dans le mo.class. (ainsi *WTTWK*, III, 3502—3503) et les principaux dialectes (kh., kalm., ord., bur., üǰ.), les deux mesures existent côte à côte, ainsi que les verbes dérivés correspondants;[66] d'après nos observations personnelles chez les Khalkhas, les Bouriates et les Kalmouks de France, elles sont utilisées aussi fréquemment l'une que l'autre (cependant en drg, le grand empan *tō* semble manquer, si l'on en juge d'après le vocabulaire de A. Róna-Tas, par ailleurs si riche en mesures rares). Le *sögem* est passé, comme empan du pouce à l'index, dans plusieurs dialectes turcs, sous la forme *sōm* ~ *süöm* ~ *söm*.[67] Par contre, le *töge* s'est répandu vers l'Est, comme empan du pouce au majeur, parmi les peuples tunguso-mandchous (ma. *to*; cf. *WTTWK*, III, 3503).[68] Le geste de mesure s'est donc répandu en même temps que le terme qui le désignait, et il en reste le support, comme en témoigne l'exemple intéressant des Kalmouks de France: alors que les vieillards de la première génération d'émigrés continuent à pratiquer le *sōm* et le *tō*, beaucoup de membres de la deuxième génération (âge moyen 40 ans), tout en utilisant en milieu étranger à leur groupe l'empan français (du pouce au petit doigt), en reviennent spon-

[64] En outre, en drg. *χagas sōm* «demi empan».

[65] Ainsi kalm. (R) le donne pour rare et équivalent à *muχur sōm*. Haslund, *Tents in Mongolia*, p. 209, cite, avec des transcriptions fantaisistes, comme mesures principalesen usage chez les Mongols: *sōm*, *tō*, *muχar sōm*, *er ts'un* et *em ts'un*.

[66] Mo. class. *sögümle-* ~ *sögümne-*, kh. litt. *sòòmlòkh*, etc. «mesurer au petit empan»; et mo. class. *tögele-*, kh. litt. *tòòlòkh*, etc. «mesurer au grand empan».

[67] Cf. haz. p. 18 et St Kałużyński, *Mongolische Elemente in der Jakutischen Sprache* (Varsovie 1961), p. 35.

[68] Cf. kalm. (R) 408b.

tanément au système traditionnel lorsqu'ils sont en présence de vieillards avec lesquels ils s'expriment, au moins partiellement, en kalmouk.

Une adaptation sémantique serait pourtant concevable, identique à celle qu'ont opérée tous les dictionnaires polyglottes lorsque la mesure de l'empan est, dans la langue de traduction, différente du mongol. Ainsi *pjad'* dans les dictionnaires russes rend aussi bien l'empan du pouce à l'index, qui lui est identique, que l'empan du pouce au majeur. L'auteur du *MA*, plusieurs siècles auparavant, avait déjà eu recours à une assimilation comparable lorsqu'il avait traduit *töwē* par le čaγatai *qarïš* (empan du pouce au petit doigt; cf. Radlov II/1, 186*b*); et, plus tard, il semble bien que les compilateurs du *WTTWK* (III, 3503) font aussi de même en donnant pour équivalent à *töge* le ch. *yi tcha* 一扎, terme que nous supposons être identique à *yi tcha* 一扠, la doublet de *yi hou-k'eou* (l'empan du pouce à l'index, utilisé pour traduire *sögem*).[69] Finalement, ne pourrait-on supposer qu'à l'origine, avant que les deux mesures ne s'intégrent dans un système unique, le *töge* n'ait représenté une mesure indigène originale, alors que le *sögem* serait peut-être le résultat d'un emprunt très ancien, certainement, à la Chine? C'est ainsi que *töge*, et non pas *sögem*, sert, comme les autres mesures digitales, de diminutif péjoratif, par ex., mo. class. *töge beyetei* (Lessing, 832*a*) «pas plus grand qu'un empan», ou kh. *tō̆ χŭ* «un enfant grand comme le doigt, un petit Poucet».[70]

Le groupe des mesures suivantes est constitué par la «coudée» et ses dérivés. Le terme de base est un mot d'une grande stabilité de forme depuis

[69] Voir définition de *tcha* 扠 in dict. de Morohashi, V, no 11938, p. 168. Mais mgr 69 donne *dzā* «empan du pouce au majeur < ch. *tcha*».

[70] Relevons ici un emploi dérivé intéressant du terme *töge/tō̆*: c'est celui de «petit morceau de tissu rouge grand d'un empan, que le moine cousait au milieu de son coussin carré, l'*olbuγ*» (par suite de la vieille règle qui l'obligeait à garder le même coussin durant six ans, et, à l'expiration de ce délai, à coudre sur son nouveau coussin un petit morceau de tissu prélevé sur l'ancien). Cette pièce de teinte contrastante est devenue, lorsque la règle première a été oubliée, un simple élément décoratif utilisé aussi sur la literie des laïcs, mais elle a gardé le nom de *töge/tō̆* dû à sa taille (d'après Pozdneev, *Očerki buddijskikh monastyrej*, p. 40; ce sens de *töge/tō̆* n'est pas, à notre connaissance, signalé par les dictionnaires). Il faut rapprocher de l'usage des coussins carrés *olbuγ*, et des *tō̆tā̆ olbŏγ* (kh.)/mo. class. *tögetei olbuγ*, «coussins carrés décorés en leur centre d'une pièce rouge grande d'un empan», la coutume, jadis très répandue dans le commerce, de partager les tissus en carrés, en raison, dit avec pertinence M. B. Sodnom (*Mongol ardyn ertönciin gurav: Studia Mongolica* IV, fasc. 21, p. 176), du caractère faste du chiffre 4 chez les Mongols. En effet, selon un procédé de mesure indépendant du système des mesures manuelles, la pièce de tissu à vendre était mesurée par «carrés dont le côté est égal à la largeur (*eη*) du tissu». Cette unité,

le mo. préclass. *toqai*, mo. class. *toqai* ~ *toqoi*, jusqu'aux formes dialectales, divergentes seulement par le phonétisme, sur le modèle kh. parlé *toχ̱ō̱ę*, kh. litt. *tokhoi̯*) ou mgr *t'uɢ̱uī*.[71] Sa valeur première est anatomique: le «coude» (quelquefois l'«avant-bras») et son sens dérivé de «coudée» en fait l'exemple, rare en mongol, d'un mot anatomique désignant, dans le langage courant, à la fois un point particulier du corps et la mesure qui part de ce point. La coudée s'évalue, comme les mesures précédentes, par un geste particulier. Ici, le coude est posé sur un appui (réel ou imaginaire) et l'avant-bras est dressé; aussi le verbe dérivé en *-l-*, du type mo. class. *toqoila-*, signifie-t-il «mesurer à la coudée» et «s'appuyer sur le coude» (cf. *DO* 149*b*). En outre, chez les Khalkhas, si la main est déployée toute droite, c'est la «coudée pleine», *ùᴅzū̄r toχ̱ō̱ę* (mo. class. *üǰügür toqoi*) «*toqoi* [jusqu'] au bout des doigts», sur le modèle de l'*ùᴅzū̄r sō̄m*, par opposition au «*toqoi* tronqué», le *muχ̱ar toχ̱ō̱ę* (mo. class. *muqur toqoi*) qui s'évalue le poing fermé, et qu'on appelle aussi parfois *atăγ toχ̱ō̱ę* «coudée [jusqu'] au poing fermé». La vraie coudée est-elle la coudée pleine ou la coudée tronquée? Nos informateurs hésitent. Cependent tout porte à croire que la vraie coudée s'évalue le poing fermé. C'est en effet l'explication que donne, *expressis verbis*, le *DO* (149*b*) pour la coudée ordos *ᴅoχō̄*, distincte de la coudée pleine (*uᴅžū̄r ᴅoχō̄*). D'autre part, en R. P. M., toutes les équivalences populaires ou officielles de la coudée ramènent à une «coudée tronquée», mesurée poing fermé: dans le système officiel du début de la République mongole, une coudée est égale à 32 cm., ce qui signifie que les doigts ne sont sûrement pas inclus dans la mesure; dans le système de l'administration mandchoue, une coudée est égale à un «pied» chinois *tch'e* 尺 (cf. *WTTWK*, III, 3500), c'est à dire, selon le système décimal chinois, 10 *ts'ouen* — kh. *i̯ā̄mχ* ou *tsʿun*; or dans le système d'équivalence khalkha, 10 *i̯ā̄mχ* font un *muχ̱ăr toχ̱ō̱ę* (de même en mgr, 10 *χuri sęɢ* = 1 coudée *t'uɢ̱uī*). Enfin, le mot chinois *tch'e* 尺 «un pied» a donné par translittération, un nom de mesure autonome en kh.: *tšʿi* (cf. mo. class. *čii*, ord. *tšʿiᴅze*, mgr. *ṭṣʿęᴅzę*), que certaines personnes, les artisans en particulier, exécutent en deux gestes successifs: un grand empan du pouce au majeur, puis un petit empan

---

attestée en mo. class. sous le nom de *am* (sens premier: «ouverture, bouche»), en kh. litt., ord. et drg: *am*, (en mgr. *k'a* < tib.) devrait avoir, si l'on en croit M. Sodnom, pour nom complet en kh. *ùden am* (non signalé dans les dictionnaires; *ùd*[*en*], mo. class. *egüde*[*n*] = «porte»). Le *ùden am* a pour sous-multiple quatre petits carrés égaux dénommés soit *oroi̯* (kh. litt. C; non signalé dans les autres dictionnaires), soit *oroi̯ am* (Sodnom, *loc. cit.*)

[71] Voir par ex. la liste donnée par M. Ligeti, in *VI*, p. 69 et haz. p. 19 (emprunts turcs).

du pouce à l'index. C'est bien précisément la longueur d'une coudée tronquée qu'on obtient ainsi, mais mesurée à plat, de là son usage dans l'artisanat.

La longueur totale du bras lui-même n'est prise en considération que comme une composante de l'aune et de la brasse, lesquelles forment le dernier groupe important de mesures par référence au corps. L'«aune» est une mesure typique des peuples mongols puisqu'elle représente l'écartement des mains lorsque l'arc est bandé, ainsi que l'indique l'étymologie de son nom: mo. class. et dial. *delim* ~ *delem*,[72] forme en *-m* du verbe *deli-* «bander l'arc».[73] On l'évalue donc en un mouvement qui rappelle la position du tireur à l'arc: le bras et la main droits étendus à l'horizontal, dans le prolongement du corps, le bras gauche plié, les doigts posés sur l'épaule, indiquant le point de départ de la mesure. Comme pour l'empan et la coudée, les Khalkhas distinguent l'«aune pleine» *ùᴅzū̄r ᴅelĕm* ou «*delem* [jusqu'] au bout des doigts», qui s'étend de l'épaule gauche à la pointe du majeur de la main droite étendue, et l'«aune tronquée» *muχ̱ăr ᴅelĕm*, de l'épaule gauche jusqu'au poing droit.

La «brasse» *alda*, enfin, est le pivot de tout le système des mesures mongoles, à tel point que le contrôleur fiscal de l'administration mandchoue, vérificateur des poids et mesures employées pour le versement de l'impôt, portait en mongol un titre dérivé de l'*alda* : *aldamči* (cf. *San-ho pien-lan* 9/138*b*). Le mot est d'une grande stabilité de forme, depuis le mo. préclass. *alda* (*HS* 195; Pierre de Gengis-khan, 1.4, sous la forme du pluriel *aldas*; *MA*), et le mo. class. *alda*, jusqu'aux formes dialectales notées *alda*, *aldă* ou *ald* selon le système de transcription.[74] Il a aussi une parfaite permanence de sens à toutes époques et en toutes régions, comme en témoignent, par ex., la traduction čaγatai du *MA* : *qulač*, et la traduction chinoise du *WTTWK* (III, 3503) : *t'o* 庹 (= forme moderne 托). L'*alda* est la distance qui s'étend entre l'extrémité des majeurs lorsque les bras sont déployés à l'horizontale, dans le prolongement l'un de l'autre, et le geste est si caractéristique que le verbe dérivé en *-l-* (du type mo. class. *aldala-*, kh. litt. *aldlakh*,

[72] mo. class. *delim* ~ *delem*; formes dialect. sans mouillure du *l* : *delem* in kh., kalm. (R), drg; formes dialect. avec mouillure du *l* : *deľim* in kalm. (R) (qui possède les deux formes), ord., bur; en dah. (P), mouillure du *l* et dentalisation de la nasale finale: *deľi˜*.

[73] Verbe *deli-* attesté in *HS* 195. Voir supra autres noms de mesures en *-m* : notes 26, 52, 62.

[74] Ainsi kh. litt. & parlé, ord., bur. litt., oïr. litt. et dial., kalm. litt. & (R), dah., üǰ., drg. Passage de la liquide latérale *l* à une liquide vibrante *r* en mgr: *arᴅa* et à une nasale en thg: *anda*.

etc.) signifie à la fois «mesurer à la brasse» et «déployer les bras» (spécialement en se prosternant, à plat ventre au sol, les bras étendus).[75] Chez les Khalkhas au moins, l'*alda* est, lui aussi, subdivisé en «brasse pleine» *ʉdzʉ̄r alᴅ* ou «brasse [jusqu'] au bout des doigts» et en «brasse tronqué» *muχăr alᴅ*, mesurée les poings fermés ou les doigts simplement recourbés à l'intérieur.[76]

L'aune est considérée comme la moitié de la brasse, bien qu'en fait elle dépasse la demi-brasse d'un empan environ. Ainsi en ord. et en kalm. elle est dite identique au *dundūr alda* ou «demi-brasse»; dans le *WTTWK* (III, 3503), elle est traduite par ch. *pan-t'o* 半庹 «demi *t'o*». Elle se combine en outre à la brasse en une mesure unique réalisée en deux gestes, les bras étant d'abord étendus puis le bras gauche étant ensuite plié à l'épaule: c'est le très populaire *alda delem* ou «brasse et demi», donné par le *WTTWK* (III, 3501) pour équivalent du ch. *siun* 尋 (soit 8 pieds chinois ou coudées mongoles) ou de l'ancienne mesure officielle mo. class. *erbei*/kh. litt. *êrvêi* (= ch. *jen* 仞, soit 8 pieds, selon *WTTWK*, III, 3501), encore appelée en kh. litt. *êr bai̯t*.[77] Enfin, les deux concepts sont si habituellement liés l'un à l'autre qu'on les retrouve fréquemment dans des proverbes où l'*alda* symbolise la perfection et le *delem* la demi-réussite (ou le demi-échec), ainsi en khalkha *alᴅi̯ń awād ᴅelmīn*[78] «prendre une brasse et [en tirer] une aune», c. à d. ne pas mener à bien ce qu'on a entrepris, ou pour exprimer la hiérachie des classes d'âge et l'ordre des préséances, en kalmouk *aχān aldă kündŭl, dūgān delɱ kündŭl*[79] «Aie une brasse de respect pour ton frère aîné et une aune de respect pour ton frère cadet», ou en khalkha *alᴅīń awād ᴅelĕm ᴅērń, atg̱īń awād tsʿimχ ᴅērń*[80] «en prenant une brasse, on a plus qu'une aune; en prenant une poignée, on a plus qu'une pincée», etc..

S'il s'agit d'une distance à arpenter, on pourra aussi avoir recours, comme unité de mesure, au «pas», mo. class. *alqum*/dial. *alχăm* (kh., bur., kalm.;

[75] Ainsi, par ex., oïr. litt. 8a: *aldalaǰi unaχu* et ord. 13: *alᴅa mȯrgʉ̄l*.

[76] Attesté aussi en drg. 149.

[77] La valeur de *erbei*/kh. litt. *êrvêi̯* n'est pas claire: nous ne l'avons trouvé attesté, outre dans le *WTTWK*, qu'en mo. class. et en kh. litt. Selon kh. litt. (C) 882a, ce serait une mesure égale à l'*alda*, mais donnée par les anciens dictionnaires pour 8 *toqoi*, et le verbe dérivé en-*l*-, kh. litt. *êrvêi̯lêkh*, serait synonyme de *aldlakh* «mesurer à la brasse». Quant à *êr bait*, il est cité comme équivalent de l'*erbei* ou un *alda* in kh. litt. (C) 881b.

[78] Cité, par ex., in kh. litt. (C) 30b.

[79] D'après Kotwicz, *Mongol'skie zagadki i poslovicy*, p. 79, No 83, proverbe provenant de l'*ulus* Petit Dörbet.

[80] D'après *Mongol ardyn aman zokhiolyn dêêž* (U. B. 1967), p. 3, No 9.

ord. *alχŭm*; mgr. *arg̱u* ~ *χarg̱u*, etc..); mais il y a hésitation sur la valeur à lui attribuer: un *alda* ou 1/2 *alda*?[81]

Le système se clôt avec la «double brasse» *qos alda* (mo. class) /*χos ald* (dial.), ou *qoyar alda* (mo. class.)/ kh. *χojjr ald* «deux brasses», mesure importante dans le système de l'administration mandchoue, car elle était donnée pour équivalent du ch. *tchang* 丈 (ma. *ǰuda*), longueur de 10 pieds, soit 10 *toqoi* mongols (cf. *San-ho pien-lan* 9/28b, *WTTWK*, III, 3501), mais dans l'usage courant on lui préfère souvent l'*alda delem*, exception faite pour les mesures d'édifices et de yourtes.[82]

Les diverses parties du corps, autres que le bras, servent encore de points de repère dans l'évaluation de la hauteur de la neige ou de l'eau, et la profondeur des puits. Nous ne nous attarderons pas sur ce nouvel ensemble, car, dépourvu de la cohérence des mesures linéaires basées sur la main et le bras, il a une valeur plus folklorique que juridique. Ainsi, en kh., on distingue les mesures : *šag̱ā̆ĕ tšʿinē*, litt. «de la taille de la cheville» c.àd. «à hauteur de la cheville»;[83] *ȯwᴅȯk̲tsʿō* «à hauteur du genou»,[84] la plus ré-

[81] D'une part, le «pas» mongol nous a été donné par certains informateurs comme la 1/360ème partie du *γaǰar* (mo. class.)/kh. *g̱aᴅzăr*, ou *li* chinois; or l'*alda*, et également le *numun* (mo. class.)/kh. *num* (cf. supra p. 26), ont reçu la même valeur, comme le «pas» chinois, *pou* 步. C'est donc que le «pas» mongol a été identifié au «pas» chinois et qu'on a l'équivalence 1 *alqum* = 1 *alda* = 1 *numun* = 1/360e de *γaǰar*. Mais, d'autre part, on nous a aussi indiqué (de même ord. 13b) qu'un *alda* vaut deux «pas»: peut être est-ce là une tradition indigène non influencée par la Chine? Comme on a pu le remarquer, on relève dans le système d'équivalences des mesures linéaires bien d'autres hésitations et incohérences, dûes, sans aucun doute, à un conflit entre équivalences indigènes et équivalences propres aux mesures chinoises identifiées aux mesures mongoles (la valeur des mesures chinoises ayant d'ailleur varié à travers les siècles, le problème n'en est que compliqué). Ainsi, alors que la brasse *alda* valait, en Mongolie Extérieure, 5 coudées *toqoi*, en raison de l'identification de la double brasse avec le *tchang* chinois, en oïr. litt., selon le témoignage de Pozdneev relevé plus haut (p. 42), une brasse valait 7 *barim* double, soit 7 coudées.

[82] mo. class. *qos* ~ *qous* «paire, double» (v. rapproch. avec le tu. in kalm. R. 189b); kh., bur., ord.: *χos*; kalm., oïr.: *χoš*. En ord., le *qos alda* n'est pas attesté et l'on ne rencontre que la translittération du ch. *tchang*: ord. *ᴅžaŋ*.

[83] Le terme anatomique désignant la «cheville» se présente en mo. class. avec une vélaire intervocalique: *šaχa[n]* ~ *šiγa[n]* ~ *šiγai*, qui a été conservée dans de nombreux dial.: kh., bur., drg., kalm., üǰ. (Abaga): *šaɢā* ou *šaɢai̯*. Dans d'autres dialectes, au contraire, il y a eu contraction du groupe *aγa* > *ā*, ainsi *šā* en kh., ord., üǰ. (O. et Khūčit). La «cheville», comme mesure de profondeur de la neige, est attestée largement, par ex. en drg (169b), en ord. (600a = *ša-tš'ē*, en kalm. litt (B): *šahaca* (sur le suff. *tsā*, *tsē*, v. infra n. 84), en tšaχar (selon informateur): *šā tš'inēn*. On relève aussi en drg (162), toujours comme mesure de la couche de neige (laquelle est en genéral

pandue de ces mesures; *tašā tš'inē* «à hauteur de la hanche»;[85] *Bùsĕlχī tš'inē* «à hauteur de la taille»;[86] *mòr tš'inē* «à hauteur de l'épaule» pour une grande profondeur d'eau;[87] etc.. On le voit: les mesures de ce type, bien que précises, ne sont que des locutions dérivées de termes anatomiques, expressions isolées, sans correspondance entre elles, sans tendance à l'abstraction.

C'est ainsi que, par comparaison avec les autres procédés populaires d'évaluation en usage chez les Mongols, tels que l'appréciation qualitative de

assez mince dans la région qu'habitent les Darigangas): la hauteur du «sabot de brebis» *χonīn χart'ᵹr* (~ *χart'or*), du «sabot de cheval» *morīn χart'ūr* (et une mesure sans doute du même type, à propos de l'antilope *dzērīn χärᵹ*), du «fanon de cheval» *morin šagalgaᵹ*.

[84] Expression fossilisée très répandue en tous dialectes, formée avec le suff. terminatif (mo. class.) *-čaγa, čege*/kh. *-tsā, -tsē*, etc. . , ajouté au terme anatomique désignant le «genou», mo. class. et préclass. *ebüdüg*, kh. litt. *òvdòg* (sur les formes dial. de *ebüdüg*, v. Poppe, *Introd. to Mongolian comp. studies*, p. 48), ainsi mo. class. *ebüdügčege*, ord. *öwödöktšē*, kalm. *öwdəktsē* «à hauteur des genoux» (v. Poppe, *op. cit.*, p. 206) cf. drg. *òBDòG* «genou» comme mesure de hauteur.

[85] Le terme anatomique désignant la «hanche», le «flanc», mo. class. *tašiy-a*, présente dans les dialectes la contraction régulière *iya* > *ā* : kh., kalm., bur. *taša*; en ord., en outre, sonorisation de l'initiale dentale *Dašā*.

[86] *Bùsĕlχī*: terme (non attesté dans les dict. mo. class. et kh. litt.) formé sur (mo. préclass. et class.) *büse*/kh. *Bùs*[*en*] la «ceinture» [pièce de vêtement]. (Sur les diverses formes dial. de *büse*, v. Poppe, *Intr. to Mong. comp. studies*, p. 51). De même en ord. *Buselek* «l'endroit du corps où se porte la ceinture», d'où *Buselektš'ē* «jusqu'à la ceinture» [hauteur de l'eau]; cf. kalm. litt. (B) *bùslùrcê*, même sens. Dans les autres dialectes, on emploie dans le même sens, plutôt qu'un composé de *büse*, un composé de *bel* (mo. préclass., class., dial.) «taille, milieu du corps», ainsi mo. class. *belkegüsü*[*n*], kh. litt. *bêlkhùùs* qui a le même sens que *bel* et, additionné du suff. terminatif (mo. class.) *čaγa, čege*/dial. *tsā, tsē* (cf. n. 85), forme des locutions fossilisées signifiant «à hauteur de la taille»: kalm. litt. (B) *belkùscê*, kalm. litt. (B) *belkùscêhên* (avec suff. poss.), kalm. (R) *belküstsēγān* (avec suff. poss.), bur. litt. *bêlkhùùhêsêê* (d'après dict. russe-bouriat de Cydendambaev, 468b); cf. drg *Belχūs*: hauteur de la taille comme mesure.

[87] mo. class. *mörü*[*n*] ~ *möri* (*HYYY. mürü*), kh. litt. *mòr*[*òn*], kalm. (R) *mörn̥*, bur. litt. *mür*, üǰ. *môr*, ord. *mörö*, l'«épaule», est attesté au sens de mesure de hauteur seulement in drg (166). (Selon un informateur tšaχar, dans ce dial., *mör* serait une unité non pas de hauteur, mais de largeur: «largeur d'épaules»). Il est à remarquer que les autres mots s'appliquant à l'épaule n'ont pas, à notre connaissance, de valeur de mesure: ni *dalu* (mo. préclass. & class.) l'«omoplate» et parfois l'«épaule» (sur les diverses formes dialectales de *dalu*, v. Poppe, op. cit., p. 157), ni *egem* (mo. préclass. & class., kh., üǰ.)/*ēm* (kalm. & oïr., bur.) l'«épaule» (sur des rapproch. avec le tu., v. kalm. R. 130b). En drg. (158), pour une hauteur supérieure à l'épaule, *er* «homme, c. à d. la «hauteur d'un homme» est attesté comme mesure.

TABLEAU DES PRINCIPALES MESURES CORPORELLES DE LONGUEUR EN USAGE CHEZ LES KHALKHAS

Classement par ordre ascendant; les termes anatomiques sont soulignés; les termes les plus usités sont suivis du signe ●

mo. class.	kh. litt.	kh. parlé	équivalence	geste (main droite)
yamaqu	*jamkh*	*i̯ā̄mχ*	1 phalange du pouce = ch. *ts'ouen* ⸗ʃ = 3,2 cm.	
		tsʿun	id.	
	cun	*er tsʿun*	lère phalange du pouce	pouce plié
		em tsʿun	phalange unguéale du pouce	id.
quruγu[n]	*khuruu[n]*	*χ̱urū*	1 travers de doigt	doigts à plat
qoyar quruγu	*khoer khuruu*	*χ̱ojjr χ̱urū*	2 travers de doigt	id.
γurban quruγu (= **γuriγu*)	*gurvan khuruu*	*G̱urwăn χ̱urū* = *G̱uŕi̯ū̱*	3 travers de doigt	id.
dörben quruγu (= **dörigü*)	*dȯrvȯn khuruu*	*Dȯrwȱn χ̱urū* = *Döŕi̯ū̱*	4 travers de doigt	id.
barim ●	*barim* ●	*Barĭm* ●	1 travers de poing ●	poing vertical, pouce plié sur les doigts.
sögem ● ~ *sögüm* ●	*sȯȯm* ●	*sō̄m* ●	petit empan ●	pouce et index écartés, main à plat
üǰügür sögem	*ủzủủr sȯȯm*	*ủDZū̄r sō̄m*	petit empan plein	id, l'index étant allongié
muqur sögem	*mukhar sȯȯm*	*muχ̱ăr sō̄m*	petit empan tronqué	id, l'index étant plié
töge ●	*tȯȯ* ●	*tō̄* ●	grand empan ●	pouce et majeur écartés, main à plat

toqoi ● ~ *toqai* ●	*tokhoi̯* ●	*toχ̱ǭ̱e̯* ●	coudée ● = ch. *tch'e* 尺 = 10 *i̯ā̄mχ* = 32 cm.	coude appuyé, avant- bras dressé id., main déployée
üǰügür toqoi	*ùzùùr tokhoi̯*	*ùDZū̄r toχ̱ǭ̱e̯*	coudée pleine	id., poing fermé
muqur toqoi	*mukhar tokhoi̯*	*muχăr toχ̱ǭ̱e̯*	coudée tronquée	en 2 gestes: 1 gd empan + 1 pt empan
čii		*tšʿi*	= ch. *tch'e* 尺	
delem ● ~ *delim* ●	*dêlêm* ●	*Delěm* ●	aune ● = 1/2 brasse *alD* = 0,80 m.	position du tir à l'arc main gauche à l'épaule, bras droit tendu.
üǰügür delem	*ùzùùr delem*	*ùDZū̄r Delěm*	aune pleine	id., main dte déployée
muqur delem	*mukhar delem*	*muχ̱ăr Delěm*	aune tronquée	id., poing fermé
alda ●	*ald* ●	*alD* ●	brasse ● = 1/2 *tchang* ch. = 5 *toχ̱ǭ̱e̯* = 1,60 m.	bras déployés
üǰügür alda	*ùzùùr ald*	*ùDZū̄r alD*	brasse pleine	id., mains étendues
muqur alda	*mukhar alda*	*muχ̱ăr alD*	brasse tronquée	id., doigts recourbés
alda delem ●	*alda delem* ●	*alD Delěm* ●	1 brasse 1/2 ● = 2,40 m.	en 2 gestes: brasse + aune
qos alda	*khos ald*	*χos alD*	double brasse = ch. *tchang* 丈 = 10 *toχ̱ǭ̱e̯* = 3,20 m.	en 2 gestes: 2 fois la brasse
alqum	*alkham*	*alχ̱ăm*	pas = ch. *pou* 步 = 1/360e de *ɢ̱aDZăr* (= 1 *alD* ou 1/2 *alD*?)	

l'espace ou le repérage en profondeur par rapport au corps, l'individualité du système des mesures manuelles ressort de lui-même. Du point de vue de la terminologie, l'ensemble des désignations y est spécifique, à l'exception de trois termes qui sont d'origine réellement anatomique, mais conceptuellement détachés du support étymologique (*aliγa* pour les volumes, *quruγu* et surtout *toqoi* pour les dimensions linéaires). En outre, l'ensemble sémantique est concrétisé grâce à un système gestuel significatif qui le double. Néammoins, en dépit de cette concrétisation, les mesures manuelles ont tendance à l'abstraction, en vertu de la régularité des concordances établies entre elles et des identifications, dégagées de très bonne heure, avec le système chinois, lui-même abstrait et en partie décimal. L'abstraction a été consommée par une équivalence avec le système métrique que la République Mongole a réglementée par une loi promulguée le 21 juillet 1924, sur la base de 1 pouce (*i̯ā̄mχ̱*) = 3,2 cm.

Depuis lors, le système coutumier a été évincé de la vie publique au profit du système métrique, mais, par la force de sa tradition, il est resté en usage, jusqu'à maintenant, dans la vie rurale, pour l'évaluation des objets quotidiens. Car jadis les système des mesures manuelles avait vocation à régler tous les aspects de la vie humaine: en priorité la vie juridique et les échanges commerciaux qui lui donnaient sa principale raison d'être; la vie morale et sociale, par un système symbolique de références graduées, exprimées sous forme de proverbes didactiques, comme nous l'avons vu à propos de la brasse et de l'aune; la vie quotidienne enfin, par un étalonnage strict des objets indispensables à la vie du pasteur nomade. C'est dans ce dernier usage qu'il est resté, dans les steppes, vivant jusqu'à nos jours. Alors que le citadin — surtout le lettré — a déjà oublié l'essentiel du système, confondant le grand et le petit empan, s'embrouillant dans les équivalences, ne sachant plus de quel bras faire l'aune, l'éleveur au contraire garde, inscrite en lui, la conscience des dimensions des principaux objects qui l'entourent. Pour lui, aucune hésitation; l'automatisme des gestes de mesure (toujours de la main droite) est instantané. Par exemple, pour l'équipement du cavalier, la rêne (*ᴅžʿolō*) fait une brasse et demi (*alᴅ ᴅelĕm*); la longe (*tšʿulbūr*): deux brasses (*χ̱ojjr alᴅ*); l'étrivière depuis la boucle de l'étrier: une coudée tronquée (*ùᴅzū̄r toχ̱ō̱e̱*) et avec l'étrier: une demi brasse; la lanière du lasso de l'*ūrga*: cinq ou six brasses; quant à la grande lanière appelée *arc̱amdžʿ* qu'on garde enroulée autour du pommeau et du troussequin de la selle, elle a pour longueur idéale 13 brasses. La robe (*dēl*) de forme ancienne avait pour largeur, du milieu du devant ou du dos jusqu'au dessous du bras, un *tšʿi* (grand+petit empan). La liste pourrait se poursuivre avec le feutre, la yourte, etc..

Sans doute trouverait-on quelques différences d'évaluation d'un lieu à l'autre. Mais peu importe. L'élément essentiel est le système conceptuel que l'éleveur mongol conserve en lui encore vivace et à peu près constant d'une extrémité à l'autre du monde mongol, comme le prouve l'uniformité d'une terminologie compliquée seulement par des mutations phonétiques et des nuances de prononciation d'un dialecte à l'autre.

L'exemple de la diaspora mongole le montre donc clairement: un système donné de mesures manuelles, caractérisé par une série de gestes, de dénominations et de correspondances qui lui donnent son originalité et sa cohérence, a une aire de diffusion qui lui est propre (et il en est de même pour le comput digital que nous étudierons autre part), et, comme tel, il est une composante importante du fond culturel historique, et même protohistorique, des peuples qu'il concerne. Il devrait donc être pris en considération par les comparatistes, au même titre que la langue ou les institutions, pour l'étude des fonds de civilisation communs à des groupes ethniques différents et pour l'examen des emprunts mutuels.

Liste des abréviations

AL:	*Anonyme de Leyde* de 1245, d'après N. Poppe, *Das mongolische Sprachmaterial einer Leidener Handschrift*, in *Izv. Ak. Nauk SSSR*, 1927, pp. (1009—1040), 1251—1274, et 1928, pp. 55—80.
AOH:	*Acta Orientalia Acad. Scient. Hungaricae*
AT:	*Altan Tobči*, éd. et trad. par C. R. Bawden, *Göttinger Asiat. Forschungen* Bd 5 (Wiesbaden 1955)
bur. litt.:	bouriat littéraire (selon translittération mécanique de l'alphabet russe), d'après K. M. Čeremisov, *Burjat-mongol'sko-russkij slovar'* (M. 1951)
CAJ:	*Central Asiatic Journal*
ch.:	chinois
dah. (Iv.):	dahour (dial. de Mergen et Aïγun), d'après A. O. Ivanovskij, *Mandjurica*, I, (SPg 1894)
dah. litt.:	dahour littéraïre, d'après N. Poppe, *Ueber die Sprache der Daguren*, in *Asia Major*, X, 1 (1934), pp. 1—32 et X, 2 (1935), pp. 183—220.
dah. (P):	dahour (dialecte de Haïlar), d'après N. Poppe, *Dagurskoe narečie*, (Lén. 1930)
dial.:	dialecte (ou dialectal)
DO:	*Dictionnaire Ordos*; voir ord.
Doerfer, *TMEN*:	*Türkische und Mongolische Elemente im Neupersischen*, 3 tomes (Wiesb. 1963—67)
drg.:	dariganga, d'après A. Róna-Tas, *A Dariganga vocabulary* in *AOH*, XIII, 1—2 (1961), pp. 147—174.
dzaχ.:	dzaχčin, d'après Ž. Coloo, *Zakhčiny aman ajalguu* (U. B. 1965)

haz.: hazara, d'après L. Ligeti, *Mongol'skie elementy v dialektakh Khazara v Afganistane*, in *Kratkie Soobščenie Inst. Nar. Azii* 83 (1964), pp. 5—22.

HS: *Histoire Secrète des Mongols*, (milieu XIIIes.), d'après texte chinois éd. par B. I. Pankratov, *Pam. Lit. Nar. Vost., Teksty, Bol'šaja Ser.* VIII (M. 1962), restitution mongole et traduction hongroise par L. Ligeti, *A Mongolok Titkos Története* (Budapest, respect. 1964 et 1962)

HYYY: *Houa-yi yi-yu* de 1389, d'après éd. et trad. de M. Lewicki, 2 tomes, (Wroclaw 1949—1959)

IM: vocabulaire d'Ibn Muhannā, 1ère moitié du XIVe s., partie mongole, d'après P. Melioranskij, *Arab Filolog o mongol'skom jazyke*, in *Zap. Vost. Otd. Russ. Arkh. Obšč.*, XV (1904), pp. 74—171.

IM(tu): id., partie turque, in *Izd. Fak. Vost. Jaz. Imp. S. Pet. Univ.*, No 3 (1900)

JSFOu: *Journal de la Société Finno-Ougrienne*

kalm. litt. (B): kalmouk littéraire moderne (selon translittération mécanique de l'alphabet russe), d'après A. Bormanshinov et G. Zagadinov, *Kalmyk-English dictionary* (Americ. Council for learned Soc. 1963)

kalm. litt. (I): id., d'après I. Iliškin, *Russko-Kalmyckij slovar'* (M. 1961)

kalm. (R): kalmouk dialectal, d'après G. J. Ramstedt, *Kalmückisches Wörterbuch* (Helsinki 1935)

kamn.: kamnigane de Dadal-süme (RPM), d'après K. Uray-Köhalmi, *Der Mongolisch-Kamniganische Dialekt . . .*, in *AOH*, IX, (1959), pp. 163—204.

kh.: khalkha parlé, d'après nos observations

kh. litt. (C): khalkha littéraire moderne (selon translittération mécanique de l'alphabet russe), d'après Ja. Cêvêl, *Mongol khêlniį tovč taįlbar tol'* (U. B. 1966)

kh. litt. (L.): id., d'après A. Luvsandêndêv, *Mongol Oros tol'* (M. 1957)

Kow.: mo. class., d'après J. E. Kowalewski, *Dictionnaire mongol-russe-français*, 3 tomes (Kazan' 1844)

Lessing: id., d'après F. D. Lessing, *Mongolian—English dictionary* (Berkeley 1960)

MA: *Muqaddimat al-Adab* du XVe s. (?), éd. et trad. N. Poppe, *Mongol'skij slovar' Mukkadimat al-adab*, tome 3: vocabulaire (M. — Lén. 1939)

ma.: mandchou littéraire d'après I. Zakharov, *Pol'nyj man'čžursko-russkij slovar'* (SPg 1875)

mgr: monguor, d'après A. de Smedt et A. Mostaert, *Dictionnaire monguor-français* (Pei-p'ing 1933)

mo. class.: mongol classique

mo. ori.: mongol oriental, d'après A. D. Rudnev, *Materialy po govoram vostočnoj Mongolii* (SPg 1911)

mo. préclass.: mongol préclassique d'après monuments des XIIIe—XVe siècles.

mog. (P): moghol, d'après P. Poucha, *Mongolische Miszellen* V, in *CAJ*, VI, 1 (1961), pp. 27—43.

mog. (R):	id., d'après G. J. Ramstedt, *Mogholica*, in *JSFOu* XXIII, 4 (1906), pp. 1—60.
Mō-Ro-Nichi:	dictionnaire mongol—russe—japonais, *Mō-Ro-Nichi daijiten*, publié par la Cie du Sud-Mandchourien (Tōkyō 1941)
MSFOu:	*Mémoires de la Société Finno-Ougrienne*
oïr. dial.:	dialectes oïrat parlés dans l'O. de la RPM, d'après G. Kara, *Notes sur les dialectes de la Mongolie Occidentale*, in *AOH*, VIII, 2 (1959), pp. 111—168.
oïr. litt.:	oïrat littéraire, d'après A. Pozdneev, *Kalmycko—russkij slovar'* (SPg 1911)
ord.:	ordos, d'après A. Mostaert, *Dictionnaire Ordos* (cité infra *DO*), 3 tomes (Péking 1942—44)
Pallas:	*Linguarum totius orbis vocabularia comparativa*, 2 tomes (SPg 1787—1789)
pao-yen:	pao-yen, d'après B. Kh. Todaeva, *Baoan'skij jazyk* (M. 1964) et *Einige besonderheiten der Paoan-Sprache*, in *AOH*, XVI. 2 (1963), pp. 175—197.
Pot.:	G. N. Potanin, *Tangutsko—Tibetskaja okrajna Kitaja*, tome II (SPg 1893)
San-ho pien-lan:	三合便覽, vocalulaire mandchou, mongol, chinois de 1780
shy:	shera-yögur, d'après Mannerheim C. G. E., *A visit to the Sarö and Shera Yögurs* in *JSFOu* XXVII, 2 (1911), pp. 1—72.
šrg:	širongol, d'après Pot.
sol.:	solon, d'après N. Poppe, *Materialy po solonskomu jazyku* (Lén. 1931)
thg.:	tong-hiang, d'après B. Kh. Todaeva, *Dunsjanskij jazyk* (M. 1961)
tu.:	turc
UAS:	*Uralic and Altaic Series*
uig.:	ouigour
üj.:	üjümüčin, d'après G. Kara, *Un glossaire üjümüčin*, in *AOH*, XVI, 1 (1963), pp. 1—43.
VI:	vocabulaire d'Istanboul (XVe s.), d'après L. Ligeti, *Le vocabulaire mongol d'Istanboul*, in *AOH* XIV, 1 (1962), pp. 3—99 (et XVI, 2, 1963, pp. 107—174)
Vlad.:	B. Ja. Vladimircov, *Sravnitel'naja grammatika mongol'skogo pis'mennogo jazyka* . . . (Lén. 1929)
WTTWK:	dictionnaire pentaglotte (mandchou, tibétain, mongol, turc orient., chinois) du XVIIIes., *Wou-ti Ts'ing-wen kien*, 3 tomes (Péking 1957); nous n'avons utilisé que les éléments mongols, chinois et mandchous.
Zirni:	mog. d'Afghanistan d'après le Mss de Zirni, éd. et trad. par Sh. Iwamura, (Kyōto 1961)

NOTES ON THE WORSHIP OF LOCAL DEITIES IN MONGOLIA

BY

C. R. BAWDEN (London)

That the Mongols were for long preoccupied with the worship and pacification of all sorts of local deities who were thought to inhabit natural features of the landscape, is by now a matter of general knowledge, and needs no more than a few words of general introduction. At least since the time of Dorji Banzarov (1822—1855) scholars have been paying attention to this aspect of Mongol popular religion, and to the relation between cults of this sort and the institutionalised Buddhist church which tried to adopt and adapt them for its own purposes. It was especially when any action, such as the disposal of the bodies of the dead, was being contemplated, that the Mongols seem to have felt the need of propitiating those local deities whose rights might be thought to be infringed thereby. That such rituals were a reality and more than a literary tradition may be shown, for example, by the presence in the Museum für Völkerkunde zu Leipzig of a collection of objects used in propitiatory burial rituals, which can be associated with actual texts.[1] In the present paper, however, I wish to deal briefly with another aspect of Mongol popular religion, that is, the attitude of the Mongol administration towards the worship of local deities as performed with a view to obtaining positive advantages or averting natural calamities.

An interesting instance of how the state promoted religious activities for the purpose of influencing nature is mentioned by Korostovets who quotes, in German translation and unfortunately without the original Mongol, the text of a decree issued in June 1924 by the Ministry of Popular Education in Mongolia calling on local authorities to have services performed to summon rain. The decree made especial mention of the late Eighth Jebtsundamba Khutuktu as having been a real expert in this sort of ritual, and

[1] C. R. Bawden, *Einiges zu den Ethnographika der Chalcha und Burjaten im Museum für Völkerkunde Leipzig*: *Jahrbuch des Museums für Völkerkunde zu Leipzig* xxv, pp. 79—91. Since preparing this article I found, in a ms. forming part of a bundle of mss. shown to me by my colleague Mr. D. Tserensodnom, (*inc. Tabun üküdel yaǰar kemebesü*), fol. 16v., further mention of the ritual objects used in ceremonies accompanying the disposal of the dead. The text is similar to that quoted (note 14) from the Louvain manuscript.

having been active on behalf of the people.[2] A second instance of a procedure of this type forms the subject of the present article.

During a recent visit to the Mongolian People's Republic I was fortunate enough to be able to see and copy a number of texts of what seems, from the number of manuscripts still extant, to have been a fairly common order of service for an incense offering (*sang*) to the local deities of the Khalkha territory. This ritual is referred to in the notes to the reprint of Banzarov's collected works under the title *Tngri delekei yaǰar orun-u sang takilya orusiba*, and it is ascribed to the authorship of the Čorǰi lama Agvandorji.[3] Reference to it is made also by Poppe, and by Heissig, who mentions a copy in the von Portheim Stiftung, Heidelberg.[4] In Ulan Bator I was able to examine no less than ten copies of this ritual, including the Khalkha blockprint mentioned by Poppe and Heissig.[5] Most of these texts were in the

[2] *Von Chinggis Khan zur Sowjetrepublik*, Berlin and Leipzig 1926, p. 336.

[3] *Sobranie Sochinenii*, Moscow 1955, p. 270.

[4] Walther Heissig, *Mongolische Volksreligiöse und Folkloristische Texte*, Wiesbaden 1966, p. 9, note 3 to p. 8. (I have not had direct access to N. Poppe, *Opisanie Mongol'skikh «Shamanskikh» Rukopisei*, which mentions this work on pp. 185—6).

[5] These texts are as follows:

i. *Čorǰi blama ngayvang dorǰi ber ǰokiyaysan tngri delekei yaǰar oron-u sang takilya orusibai.* Blockprint. 29 by 10 cm. (24 by 7.5 cm) 11 folios. 9 and 16 lines.

ii. *Čorǰii ngayvangdorǰii ber ǰokiyaysan tengger delekei-yin yačar oron-u sang takilya orusiyulba.* Ms. 19 by 7—5 cm. 15 folios. 14 lines. Calamus.

iii. *Čorji blama ngayvandorǰi ber ǰokiyaysan tngri delekei yaǰar oron-u sang takilyan-u sudur orusibai.* Ms. 23 by 9 cm. 15 folios. 7 and 15—17 lines. Russian paper, brush.

iv. *Γaǰar usun-u eǰed-ün sang orusibai.* Ms. 21.5 by 9 cm. 13 folios. 15 lines. Russian paper, Calamus.

v. *Čorǰi blama Nayvangdorǰi ber ǰokiyaysan tngri delekei yaǰar oron-u sang takilya orusiba.* Ms. Folded book, vertical. 9.5 by 25 cm. 18 sides. 8—10 lines. Chinese paper, brush.

vi. *Delekei-yin eǰed-yin takillaya-u sang-un sudura orusibai.* Ms. 11 by 9 cm. 20 folios. 9—10 lines. White paper, pen.

vii. *Čorǰi blama ayula sang ngay vangdorǰi ber ǰokiyaysan tngri delekei yaǰar oron-u sang takilya orusibai.* Ms. 22 by 9 cm. 15 folios (incomplete). 14 lines. Russian paper, brush.

All the above are in private possession.

viii. *Γaǰar usun-i mongyol-iyar takiqu sang.* Ms. Folded book. 24 by 12 cm. 24 sides. 13 lines. Brush. (State Library, Ulan Bator, 234.2 Γ 135 17501).

ix. *Mongyol-un oron-u delekei-yin ečed-tür takil ergükü sang-un sudur ölǰei-yin egüden-ni negekü tülkigür kemegdekü orusibai.* Ms. 18 by 7.5 cm. 20 folios. 13 lines. Russian paper, brush.

x. *Boyda-yin ǰokiyaysan sang-un sudur orusibai.* Ms. 18 by 7 cm. 16 folios. 15 lines. Russian paper, brush.

private possession of colleagues who most generously put them at my disposal.[6] Associated with the copy of the blockprint in one box of books shown to me was a manuscript copy of an order sent out from the administrator of an unnamed Banner Office to two local officials, referred to as *medegči*,[7] conveying to them instructions received by way of the appropriate League Office from the *Gambu*, or Abbot of Urga[8] and the *Shangjodba*, to have the text recited officially, at the behest of the Jebtsundamba Khutuktu, with the intention of promoting an improvement in the weather.

The text of the order of service is rather long, and I shall not edit it here. I wish merely to comment on the hints we are given of the interaction between «church» and «state» in Mongolia in Manchu times. We have two sorts of evidence. First there is the order itself, which was forwarded through the usual bureaucratic channels. Secondly we have a chance piece of internal evidence. At a certain point in the text of the service the worshippers are given the opportunity to insert the names of any local topographical features whose indwelling deities they might wish particularly to worship.[9]

Nos. ix. and x. are at present in my possession.

The author, Čorǰi lama Ngaγvangdorǰi, appears to be the lama of the same name mentioned by B. Rintchen, *Mongol Bichgiin Helnii Züi, Udirtgal*, Ulan Bator 1964, pp. 175 foll. Rintchen refers to the Bicheech Agvaan Tsorj, while the order we are to examine mentions the author of the ritual as the Bičigči (= Bicheech) Čerin Čorji kemen aldarsiγan Nagvangdorǰi. The only discrepancy is, apart from the slight variation in the form of the name, the fact that Rintchen's lama is situated in the time of the first Jebtsundamba Khutuktu, 1635—1723, while the order situates the author in the time of the 5th Khutuktu, (b. 1815). Without further information I cannot resolve this.

[6] At this point I should like to thank all those colleagues in Mongolia who helped to make my stay with them a success. In particular I am grateful to Academician B. Shirendyv, President of the Academy of Sciences, to Professor P. Horloo and Mr. S Luvsanvandan, Director and Secretary respectively of the Institute of Language and Literature, and Academician Ts. Damdinsüren, Mr. J. Tömörtseren and many others.

[7] *medegči* is listed by D. Tsedev, *Ih Shav'*, Ulan Bator 1964, p. 30, as the title of a subordinate official in an *otoγ* or sub-division of the *shabi* or subjects of the Jebtsundamba Khutuktu.

[8] According to S. Pürevjav, *Huv'sgalyn ömnöh Ih Hüree*, Ulan Bator 1961, p. 27, the *Gambu* was the head of the «executive authorities» of Urga itself, and was appointed by the Manchu amban of Urga on the recommendation of the Jebtsundamba Khutuktu and the Shangjodba or Shanzav. The latter presided over the office administering the *shabi*-estate.

[9] For example, text x, 3v, 7: *minu alin sanaγsad čöm tere yosuγar torqu dürbekü ügei bolqu boltuγai: aγ-a delekei-yin arban buyan-u belge büriddügsen ölǰei kisig toytoγsan čoγ*

Of the ten available texts, one has a short list of a few names,[10] but another happens to contain a list of considerable length. Reference to the gazetteer of Mongolian place names published recently by Mr. M. M. Haltod[11] suggests that these localities were all situated in Sečen qan *aimaγ*. A considerable number, but by no means enough for us to be able to draw the conclusion that only one banner is involved, can be identified as belonging to the banner of Dorǰiyülǰildoγ. The inference is that the names of natural features were not entered at hazard, but were confined to those occurring within the territory of the competent administration, probably the League, but perhaps the Banner.

I propose now to reproduce the list of names inserted in text vii. Where possible I add the identification number from Haltod's gazetteer, and each such identified name is allotted a separate line. Where items cannot be identified I enter them on one and the same line without attempting any arbitrary division of what might be compound names.

The text runs as follows: *man-u törögsen nutuγ ba: ayuluγsan delekei-yin dumdadu yaǰar-i eǰelen sayuγsan*

---

edelel-iyer delgeregsen yeke mongγol qalqa-yin nutuγ (4r) *taki tuqaitu ayula yaǰar usun-u nere-yi oroγulsuγai: kemebesü ene ǰabsar oroγulbasu bolumui: man-u törögsen nutuγ ba: ayulaγsan delekei-yin eki aday-un ayula tala modu čilayuu qada asqa γool usu ǰülge namuγ quǰir derisü ǰam kötöl terigüten-e ayči . . . tngri luus . . . čöm-i urin ǰalamui.* «May all my desires be fulfilled according to this. Ah ! If anyone says: 'I would like to insert the names of special mountains, areas and waters in the great Mongol Khalkha pasture lands, where the signs of the ten virtues of the world are complete, where blessings are confirmed and rich possessions are distributed, they may be inserted at this juncture. We invite the gods and water spirits . . . residing in the first and last of the mountains, plains, trees, stones, cliffs, boulders, rivers, waters, meadows, marshes, salt marshes, reeds, ways, passes, etc., which are contained in our native pastures and in —.» It is evident that the insertion should be made at the words *nutuγ ba*, corresponding in the translation to «pastures and —», and this is in fact the case in text ii. However, text vii, which contains the long insertion we are concerned with, has a somewhat muddled appearance here, and has inserted its list of names, introduced by the words *man-u törögsen nutuγ ba: ayuluγsan delekei-yin* after the words *minu alin sanaγsad čöm.*

[10] Text ii, reading: *Qanui ene γool bečigtü qangγai čaγan obuγa čaγan čilaγun bügürgü.* Evidently a reference to part of *Sayin noyon qan aimaγ.*

[11] Magadbürin Haltod, *Mongolische Ortsnamen*, Wiesbaden 1966.

matad (7317 *Mitad ayula*, maps 100, 152, 155)[12]
bayan tümen (kiged) (1558 *Bayangtümen ölǰeyitü oboγ-a*, 13, 100, 147)
čoγ öndör (3486 *Coγöndör* 85, 100, 139)
qotola tümen
bayasqulangtu (1586 *Bayasqulangtu nuur* 85, 100, 139)
selemtü qoyar ulayanergi γurban ǰirγalangtu
öljeyitü (8353 *Ölǰeyitü*, 100, 143, 150, 8360 *Öljeyitü ayula*, 100, 152, 155)
urtu (12961 *Urtu bulay*, 100, 152, 155. Also other listings, 12957 to 12960, all including reference to 100)
naran bulay (7642 *Naran bulay* 100. Also 7696 *Narin bulay*, 152, 155)
badarqu arada
bayan büridü (1247 *Bayan bürdü* 85, 100, 139)
ayuitu (199 *Ayuyitu ayula*, 93, 100, 153. Also 203 *Ayuyitu qayilsu*, 100, 152, 155. Several other identifications listed).
γurban qorumsuγa
öggömer (8324 *Öggömör ayula*, 93, 100, 153. Several other identifications listed).
bayangčayan (1452 *Bayangčayan*, 100, 152, 155. Several other identifications listed).
bayang dösi
köb (6499, *Köb*, 100. Other identifications listed).
bayang ölǰei (1508 *Baya gölǰei* 79, 100, 156)
čayan arsalang
modun oboγa (7335 *Modon oboγ-a* 13, 100, 147. Other identifications listed)
erdenibadarqu
köke ger (?6510 *Köbegör*, 100, 143, 150)
kötöl moγaitu
činutu (3462 *Činutu-yin bulay* 100, 152, 155)
küisü (6885 *Küisü*, 94, 100, 157. Other identifications listed)
čayannuur (2845 *Čayan nuur* 11, 100, 141. Several other identifications listed for 100 and for other maps)
lüngdü
šabar (11008 *Šabar* 100, 152, 155. Also 11007 *Šabar* 13, 100, 147)

[12] The maps can be identified by reference to the gazetteer, the numbers being the numbers of the catalogue references to the class Hs. or. of the Staatsbibliothek, Marburg. The most common references in this list are 100, Sečen qan *aimaγ*, and 152 and 155, Banner of Dorǰiyüǰildoγ. Where no identifying number has been added, either the name could not be traced at all in the gazetteer, or, in one or two cases only, only a place well outside Sečen qan *aimaγ* could be identified, e.g. for Erdenibadaraqu only a reference to Silingol could be found.

The text now continues: *terigüten-dür orusiγsan delekei-yin eǰed ba: barayun eteged-i eǰelen sayuγsan*

qungdarqarmangnai ongγoda saraöndör
köke deresü (6583 *Köke dersün-ü qoγolai*, 152, 155. Also *Köke deresün-ü qoγolai*, 85, 100, 139)
örböl (8489 Örbel aγula, 100, 152, 155. Also 8490 *Örböl ayula-yin oboγ-a*, 152, 155)
büridü (2543 *Bürdü* 100. Other identifications listed)
boro dabusu (2001 *Boro dabusu*, 152, 155)
ulayan öndör (12803 *Ulayangöndör*, 100, 152, 155. Other identifications listed).
qaryanatu (? 9405 *Qaryanatai ayula*, 100, 122. Other identifications listed)
arada
ǰibqulangtu (5956 *J̌ibqulangtu*, 100, 152, 155. Other identifications listed)
čoryutu bayangtamsuy
qangγai (9038 *Qangγai*, 100, 152, 155. Other identifications listed)
siübeltei (11557 *Šiübeltei*, 100, 152, 155)
qaǰiu (8837 *Qaǰiyu bulay*, 100, 152, 155)
čorǰin (3538 *Čorǰin bulay*, 100, 152, 155)

The text now continues: *terigüten-dür orusiγsan delekei-yin eǰed: ǰegün eteged-i eǰelen sayuγsan*

matad qan (*kiged*) (as above 7317)
öndör ölǰeitü (? *ölǰeitüu* as above 8353, 8360)
küriye (6943 *Küriye ayula* 100, 149, 158)
toson (12245 *Toson bulay* 91, 16, 100, 12246 *Toson bulay*, 100, 122. Other identifications listed)
šingda
qadan (8688 *Qadan ayula*, 100, 140)
köb (as above 6499)
asqatu (611 *Asqatu*, 100, 152, 155. Other identifications listed)
bayan ǰülge buyangöndör ulayandabusu beleg dalai
tabun toloγai (11663 *Tabun toloγai*, 26, 100, 142. Several other identifications listed for 100 and other maps)
γurban kögebüri (4981, 4982, *Γurban kööbör*, 87, 88, 100)
büridü (as above 2543)
loboqu (7053 *Lobqo šabar* 152, 155)
tümendelger

The inserted text ends: *terigüten-dür orusiysan delekei-yin eǰed ba: edeger-ün eki aday-un* etc. etc.

The copy of the order concerning the performance of this service was written on a piece of Chinese paper folded vertically to make four panels. The measurements were 37 cm (horizontal) by 25 cm, with six brush-written lines per panel. The text[13] is as follows:

1. *Tamaγa-yin ǰakiruγči tüsimed-ün bičig: medegči galsang dasidondub nartur tusiyan ilegebe yabuγulqu učir: edüge qamiyaruysan čiγulγan-u daruγatan-u yaǰar-ača ulamǰilan küriyen-ü gambu nom-un qan erdeni šangǰodba nar-un yaǰarača kürgegülün ǰakiǰu irigsen-ü bičig-tür boγda-yin lüngdüng-i dayaǰu kürgegülün yabuγulqu-yin učir ene on ǰiryuγan sarayin sine-yin tabun-u edür boγda lüngdüng-iyer gambu šangǰodba man-dur tusiyaysan anu qalqa-yin dörben ayimay šabi-yin olan kümün bügüde qutuγtu minu üye uliran qarayalcaysan üri šabinar mön čöm dörben*

2. *ǰüil-ün mal-dur itegeǰü*
eǰen-ü alban nom-un körüngge-yi ǰalγamǰilan aǰu töröǰüküi: uridaki kedün ǰil-dü ǰil darayalan yang ǰud mal-un emgeg eriye tokiyalduǰu nidün üǰetele körüngge süiddüǰü yaruča-yin niγur onča elbeg boluysan tula qutuγtu bi ürgülǰi sanaγa ǰobaniǰu
blama yurban erdeni-dür čidaqu-yin cinege-ber-iyen ǰalbarin sayuday bile sanamsar ügei-yin yaǰar-ača urida minu tabuduyar düri-yin gegegen-i üye-yin bičigči čerin čorǰi kemen aldarsiysan

[13] For the fixed formulas in which this document is cast see Čebele, *Mongγol Alban Bičig-ün Ulamǰilal: Studia Mongolica* I, 22, Ulan Bator 1959 and II, 35, 1962. The formulas used here are a mixture of those given in Čebele's types 3 and 4, that is, those appropriate to an office addressing another of equal standing, and an office addressing one of lower standing but containing officials of more or less equal rank with the originator, respectively. Thus *tusiyan ilegebe* (type 4): *yabuγulqu učir* (type 3): *egün-ü tula tusiyan ilegebe* (type 4). An interesting feature of this letter is that it quotes a *lüngdüng* («order, instruction», Tib. *luṅ-toṅ, luṅ-t'aṅ*, Sumadiradna, II, 995) issued by the Jebtsundamba Khutuktu. This quotation is resumed by the verb *ayiladduysan*, a respect-verb meaning «to speak, say». For this cf. the biography of the Jebtsundamba Khutuktu in C. R. Bawden, *The Jebtsundamba Khutukhtus of Urga*, Wiesbaden 1961, p. 18, text 21v: . . . *kemen lablaǰu ayiladqabasu . . . kemen lüngdüng ayiladduysan aǰiyuu*, «When they respectfully enquired about . . ., he issued an instruction saying . . .»

3. *nagvangdorǰi-yin mongγol üsüg-iyer eblen ǰokiyaγsan tngri delekei γaǰar usun-u eǰed-ün sang takilyan-u sudur-i nadur ergüre iregsen-i küliyen abču üǰebesü minu sanaγsan-luγa neyilelčekü tedüi ügei ene čaγ-un bayiri-luγa neng tokiyalduqu metü-yin degere ene sudur-i uγ-ača man-u küriyen-ü sümbüm-yin-dü bara seyileged qadayalaγsan bolbači neyite-dür yaliyatai tarqaǰu kereglegdegsen ügei aǰi sanabasu edüge-yin üye-dü tarqaǰu qalqa šabinar-tu minu üčüken ölǰei ǰiči bolqu-yin bilig yerüngdeg neyilelčegsen bolbau kelen sanaqu tula ene sudur-i gambu šangǰodba-yin γaǰarača*

4. *qalqa-yin ayimaγ qariyatu: šabinar-taγan neyiteber kürgegülün tügegeǰü öber öberün sayuγsan nutuγ-taki ayulan oboγa-yi tayiqui-dur tusa bolγan ungsilčaγulbasu yambar kemen ayiladduγsan egüni tusalaγčin tüsimed: sumun baγ-un ǰanggi medegčin döčitü-yin da lama nar-tur uγ lüngdüng-i sang-un qamtubar kürgegülün yabuyuluyad kürümegče küliyen abču uγ tusiyaγsan yosuγar kinan güičedkeǰü dayaǰu güicedkegülsügei egün-ü tula tusiyan ilegebe.*
Arban yisüdüger on arban sarayin qorin yisün-e

Translation

Letter of the Administrator of the Banner Office.
Sent to the *medegči*'s Galsang and Dashidondub.
Matter for attention:

In a letter which has been delivered here from the Offices of the Gambu Nom-un Qan of Urga and the Shangjodba by way of the Office of the League Head now in office, (it states:)

Obediently forwarding the Instructions of the Khutuktu, Matter for attention:
We, the Gambu and the Shangjodba, were commissioned as follows on the fifth day of the sixth month of this year in Instructions from the Khutuktu:

'All the people of the four Aimaks and the Shabi of Khalkha are my disciples[14] whom for generations I the Khutuktu have been looking after.

[14] *üri šabinar*. For the form *üri* see N. Poppe: *The Twelve Deeds of Buddha*: *Asiatische Forschungen* 23, Wiesbaden 1967, p. 89, note 8 to fol. 22v.

They all rely on the four types of domestic animal and have gained their livelihood by inheriting the Emperor's duties and the stock of the Faith.[15] For several years past there have occurred, year after year, drought, famine, and cattle-sickness,[16] and before our eyes property has been ruined, and loss has been exceedingly apparent, wherefore I, the Khutuktu, have continually been anxious and have been praying to the limit of my ability to the Lama and the Three Jewels. But then, from an unexpected source, there came to be presented to me the sutra for offering incense and worship to the gods and lords of earth and water compiled in Mongol letters by Nagvangdorji, known as the Scribe Čerin Čorǰi, of the epoch of my earlier, fifth, incarnation. When I received it and looked at it, it not only accorded with my own ideas, but also seemed to suit the conditions of the present time very well, besides which, considering that this sutra had long ago been cut on blocks and stored in the printing house[17] of our Urga but had never been circulated and made use of to any extent, I wondered if by circulating it at the present time it might not prove a valuable remedy, of benefit[18] to my Khalkha and Shabi. I wonder how it would be if this sutra were distributed by the Offices of the Gambu and the Shangjodba generally amongst the Khalkha aimaks and the Shabi my subjects, and were caused to be recited as a help at the worship of the mountains and *obos* (ritual cairns) which are in the areas where they severally dwell.» This was stated, and this Instruction having been delivered together with the order of service to the Principal Officers (of Banners), and to the *ǰanggi*'s and *medegči*'s of the *sumun*'s and *bag*'s[19] and to the Head Lamas of the Forties,[20] as soon as it arrives they are to

[15] Provisional translation of *eǰen-ü alban nom-un körüngge*. In the original text *eǰen* is raised above the general line of the text in respect.

[16] *emgeg eriye*. *Eriye* of this compound is probably the *erē* of Mostaert, *Dictionnaire Ordos*, p. 243a, «inconvénient; quelque chose de mal, de prohibé; gêne».

[17] *sümbüm*. See Pürevjav, *op. cit.*, p. 39. The blockprint does not mention Urga in connection with this work, but the colophon to one text, no. ix, does do so: 19v. *boyda narun ǰokiyaγsan sudur-ud-ača* (20r) *bayiri sanaya abču yeke küriyen-e eyin eblegülbei*. «Taking passages and ideas from sutras conposed by the saints, this was compiled at Urga.»

[18] *ölǰei ǰiči* is difficult to understand. Perhaps *ölǰei ači*?

[19] that is, units of the banner and *shabi* organisation respectively.

[20] The term *döčitü* is explained as follows in *Ardyn Zargyn Bichig*: *Monumenta Historica* IV, 1, Ulan Bator 1968, p. 201. From the end of the 17th century onwards a complement of 40 regular lamas began to be established in each banner. These lamas had their names registered on an official list, and were known as *döčitü*. In time their relatives came, in some banners, to constitute a separate unit of the population, also known as *döčitü* or *döčin lama*.

receive it, and in accordance with the original orders they are to examine it and obediently have it executed. Despatched for this reason. 29th of the 10th month of the 19th year.[21]

This instance of a League Office receiving instructions from the heads of the «church» in Outer Mongolia, and passing them on for action to its subordinate Banner Offices, and thence to the local administrative authorities both secular and clerical, may add a little to our understanding of bureaucratic processes in Mongolia during the Manchu period.

[21] This must be 1893. The Khutuktu concerned is subsequent to the Fifth. The Sixth was installed in 1842, after which time the only imperial reign which ran for as much as 19 years was Kuang Hsü, from 1875. That Mongol documents were dated according to the Chinese reign period is apparent from those reproduced, for instance, in *Manjiin Daranguillyn Üeiin Mongolyn Surguul'*, Ulan Bator 1965.

ON THE ETYMOLOGY OF A COLOUR NAME IN MONGOLIAN

BY

T. A. BERTAGAEV (Moscow)

Turkologists are inclined to regard many colour names as being of Turkish origin while they consider Mongolian to be the borrowing language. One of these colour names is *köke* «sky-blue». «Semasiological analysis makes it likely to suppose that there is a Turkish origin of the written Mongolian *köke*: 'sky-blue'» — A. M. Ščerbak writes.[1] And he goes on: «In Turkish languages the meaning «sky-blue» is derived from the meaning «sky» but one cannot reveal such a succession of meanings in Mongolian languages.»[2] In our opinion these assertions of A. M. Ščerbak do not square with the facts of the given language. It is true that the object appellations are of primary importance. Although the word *köke* «sky-blue, dark blue, blue» itself does not mean «sky» there are some appellations derived from «sky» in Mongolian languages. In the shamanistic pantheon of the Kuda Buriats of the Irkutsk territory the God of thunder is called *chòchdêj mêrgên* meaning «archer of the sky». *chòch-dêj* «belonging to the sky» can be split to give the rootmorphem *chòch-* and the morphem *-dêj* ~ *daj* meaning «having a relation with someone, substituting someone». (Cf. in the proper names: *Bacha-daj* «passionate» from *bachan* «passion, longing for something», *Barĭja-daj* «bawling» from *barĭja* «to bawl», *Chonchol-doj* «absorbed in, immersed in» from *chonchol* «hole, cavity» etc.) In «The Secret Narratives of Yüan-ch'ao pi-shih *Kököčü* «magian, the servant of heaven» is mentioned:[3] *Qongqotadai Mönglik-ečige-yin kö'üt dolo'an büle'ei. Dolo'an-u dumdadu Kököčü Teb-tenggeri büle'ei.* «Qonngqotadai Mönglik father had seven sons. Among the seven (he had) Kököčü-magian named Teb-tenggeri».[4] At Rašid-ad-Din we read: «He (Mönglik) had a son named Kököčü

[1] A. M. Ščerbak, *O metodike issledovanija jazykovych parallelej (v svjazi s altajskoj gipotezoj)*, Moskva 1960, p. 7.

[2] A. M. Ščerbak, *op. cit.*

[3] cf. B. Ja. Vladimircov, *Upominanie imeni Teb-Tengri v mongoljskoj pismennosti. Doklady Rossijskoj Akademii Nauk* 1924, pp. 116—117, as well as the paper of P. Pelliot in *T'oung Pao*, vol. XV, p. 627.

[4] S. A. Kozin, *Sokrovennoe skazanie*, vol. I. Moskva—Leningrad, p. 294. It is said in the *Sbornik letopisej*, (vol. I. book I. Moskva—Leningrad 1952, p. 150.) by Rasid-

whom the Mongols used to call Teb-Tengri. His habit was such that he revealed secrets, he foretold future events and he used to say: «God talks to me and I visit heaven» . . . Mongolian common people and certain persons say — and it has become widely-known — that he used to ride on a white horse in the sky».[5]

Thus in a word by word translation *kököčü* means «servant of heaven». The suffix *-čü* denotes the performer of the action. As a matter of fact *kököčü* and *teb-tenggeri* appear here as synonyms in the sense of «heaven among heavens».

As can be seen from the above mentioned examples the meaning «heaven (sky)» occurs in the oldest Buriat and Mongolian names with a shamanistic meaning in the word *kökö* // *kökê* // *kogê*[6] // *chöchö* // modern Mongolian *chöch*. This fact proves to us that in Mongolian as well as in Turkish languages the word had primarily an object meaning.

One may ask why did *köke* become archaic in its object meaning and why did it lose its primary meaning in Mongolian languages. The explanation is simple — it has been replaced by the word *oγtoryu* ~ *oγtoryui* meaning «the vault of heaven, heaven». The word occurs in the «Secret History of Mongols» with an initial *h* — *hoqtorqu* «heaven». It is «empty air» in the translation of S. A. Kozin. He translates *Oro-ban hoq̇torqu bolq̇aqda'a bi*! as «my couch — the empty air».[7] However, on the basis of the given text it can also be translated as: «They cut off my couch (they made it shorter, they shortened it)» cf. *hoqtorqon* «short», *hoqtoriqu* «to cut off, to hew».[8]

Even if we suppose (following Kozin) that *hoqtorqu* means «empty air» we cannot dismiss the thought that this meaning is indirect, abstracted from the meaning «heaven» «the vault of heaven». In our opinion the word *hoqtorqu* «heaven» can be morphologically split up as *hoq-torqu*, cf. Buriat Kuda[9] *böχ-törgö* «northern or back side of a hill» — *böχ* «back, back-side»,

---

ad-Dīn: «On this kuriltaj he (Temüǰin) was strengthened in the great name «Čingis-khan». . . .Kököčü was the one who strengthened him in this name . . . he was called Teb-Tengri». Kököčü is an epithet, a name of a profession. It can also be seen from the fact that it is placed in a prepositional position as it is acceptable in Mongolian languages, Bur. *böö Bulagat* «shaman Bulagat», *chončin Damba* «schepherd Damba» etc.

[5] Rašid-ad-Dīn.

[6] B. Ch. Todaeva, *Baoanjskij jazyk*, Moskva 1964, p. 141.

[7] S. A. Kozin, *op. cit.*, p. 99.

[8] S. A. Kozin, *op. cit.*, p. 221.

[9] By the abbreviation Bur. Kuda I mean the West Buriat Bulagats living on the Kuda steppe 70—100 kms from the town of Irkutsk.

Bur: Kuda *χaw'-targa* «something additional» — *χaw'* ~ *χaw* «being besides, near to; fellow-traveller = friend, accompanying someone» e. g. *Don-Qiχ̌ōdīn χawi Sančo-Pansa*, Bur. Kuda *nemhel-derge* «clothing put on one shoulder and hanging loose on the other» — *nemhege(n)* > *nemheg* «unbuttoned, lightly dressed», «clothing thrown over the shoulder», Bur. Kuda *behel-derge* «girdle thrown over the shoulder and passing across the chest cross-wise under the hand», *behel-χe* «to gird oneself» etc. The affix *torgo* is a compound one together with the variant *dorgo*. They can be split to *-tor* ~ *-dor* + *go* the first being a formative of attribute names[10] and *-do* /*-da* etc./ is that of substantives.[11] If we take into consideration the fact that the initial back (postdorsal) voiceless *h* alternates with the back voiceless *ch* < **q* (cf. Bur. *hênêggüj* and Mong. *chênêggüj* «unpleasant, bad», Bur. *zêhêche* and Mong. *zêchêch* «to make ready, to get ready», Bur. Kuda *havacha* «to quilt through, to hit with a ricochet» and Mong. *chavach* with the same meaning[12]) then the root-element *hoq-* from *hoqtorgu* can easily be related to Mong. *χ̌ōχ̌* < *qōq* ~ *qoq* ~ *hoq* «heaven». Therefore **hoqtor* means «of heaven», *hoqtor* + *go* equals «the vault of heaven, heaven» > «air».

There is one more name with an object meaning related to *χ̌ȯχ̌* ~ *χ̌ȯχ̌ȯ* «sky-blue, dark blue, blue». This name is *χ̌ȯg* and it is quite wide-spread among the western Buriats and partly so among the Kudas. It means «coal with blue flames» exactly with blue or bluish — like flames before they are extinguished and not «with red flames» as is given in the Buriat Mongolian—Russian dictionary, Moskva 1951, by K. M. Čeremisov (orph. *chüg*). Written Mong. *chögege* ~ *chögöge* mod. Mong. *χ̌ō* «coal, soot, smoke-black» is derived from *chüg*. The same *chög* can be found in the root of written Mong. *chögölǰirgene* «pigeon» that is «dark blue bird» — *chög-ö-l-ǰirge-ne* < *χ̌ögölǰiχ̌ö* ~ *χ̌ögölǰöχ̌ö* «to become, to seem dark blue» cf. Bur. Kuda *balǰirgana* Bur. *balčargana* «ramson, cow-parsnip». Besides, it is possible that the same root can be found in the word *kököge* «cuckoo (dark blue, greyish bird)».

[10] U-Ž. Š. Dondukov, *Affiksaljnoe obrazovanie častej reči v burjatskom jazyke*, Ulan-Ude 1964, pp. 89. and 95.

[11] Ž. Šč. Dondukov. *op. cit.*, p. 16.

[12] B. Ch. Todaeva, *Mongoljskie jazyky i dialekty Kitaja*, Moskva 1960., cf. among other adverbs: Monguor *charvan* and Duns. *haruan* «ten», Duns. *chon* and SH. *hon* «year» etc.

This analysis made by us on the basis of the inner reconstruction makes us cautious in drawing quick conclusions concerning the borrowed character of some or other roots particularly that of colour names.[13]

One must be familiar with the deepest foundations of the language studied. Some important facts are often hidden in the folklore, mythology, border dialects, archaic phrases and phraseology of isolated local dialects that are not laid down in dictionaries and written texts.

[13] Other colour names like *chara*, *šara* etc. will be dealt with in the next paper.

VERBAL PREFIXES IN MONGOLIAN DIALECTS

A COMPARATIVE STUDY

BY

L. BESE (Budapest)

Our knowledge of Mongolian dialects varies in depth and range. This fact sets considerable limits to the results that can be expected in comparative Mongolian dialectology. For example, when attempting to compare verbal prefixes in contemporary Mongolian, I have had to restrict myself largely to the linguistic material of Buriat and Khalkha, and — to a lesser extent — Kalmuck and Ordos. This is certainly a limiting factor. Naturally, such limited comparisons can also be justified in certain cases, especially where there is a lack of comparative dialectology, as is the case with Mongolian studies.

The problem whether the individual units of the present state of language can be considered as parts, say dialects, of one single Mongolian language or wheter they are in fact Mongolian languages in a more or less close relationship to one another, is far from being even broadly outlined in any exact way. A close examination of the problem is rendered even more difficult by the fact that new literary languages, based on Buriat, Khalkha and Kalmuck, have emerged. Thus, problems of an exclusively linguistic nature become intermingled with social elements, too.

In two papers of mine I have ventured to lay down rules for the use of Mongolian verbal prefixes for a descriptive grammar.[1] It is clear from them that the rules for the use of prefixes in the individual dialects decisively agree with one another. Mongolian verabal prefixes are thus governed by one structural rule in all dialects in which they occur. Minor variations can only occur within the scope of this rule.

Mongolian verbal prefixes are quasi- or semi-nominals. It is logical therefore to include them in the lexicon. In this capacity, however, Mongolian verbal prefixes in the dialects differ from one another in many ways. Further on in my study I shall deal with certain aspects of the differences in addition to the similarities.

[1] L. Bese, *A study in Buriat preverbs*: *AOH* XIX (1966), pp. 217—244. and *On Khalkha preverbs*: *AOH* XXI (1968), p. 225—235.

1. *Distribution of types of verbal prefixes*

In all contemporary Mongolian dialects the root prefix forms the basic type. The root prefix in contemporary Mongolian also has a derivative complemented with an *.r(A)* verbal prefix formant. At the same time, a variety of verbal prefix co-occurrences may also be found. In addition, elements other than verbal prefixes may be coordinated with the individual prefixes.

The distribution of these types in contemporary dialects is shown below:

Prefix types	Buriat		Khalkha		Ordos	Kalmuck
	lit.	folkl.	lit.	folkl.	folklore	folklore
Pr (root pref.)	+	+	+	+	+	+
2Pr	+	+	+	+	+	+
3Pr	—	—	—	(+)	—	—
4Pr	+	—	—	—	—	—
Pr + twin	+	+	+	+	no data	no data
Pr.*rA*	+	+	—	+	—	+
2Pr.*rA*	+	+	—	+	—	—
Pr + adverb	—	—	+	—	—	+
Pr + *aja*	+	—	—	—	—	—
ùj + Pr	+	—	—	—	—	—

According to the table Pr and 2Pr occur in every dialect. There is no evidence for the Pr.*rA* type in Ordos. The norms of literary Khalkha do not permit this type. Pr.*rA* is not frequent in spoken Khalkha either. 2Pr.*rA* is only frequent in Buriat. In the other dialects, however, it does not occur. A few occurrences of it only are known from Khalkha folklore. 4Pr (or correctly 2×2Pr) can be found in literary Buriat only. This type of co-occurrence is nothing but a literary extremity. 3Pr in Khalkha is also an extreme in the spoken language. The Pr+twin (i.e. a partially reduplicated element) type occurs primarily in the colloquial language. The frequency of other types can be neglected statistically.

For comparative dialectology Pr, 2Pr, Pr.*rA*, and 2Pr.*rA* types are of particular importance. These are all derivatives of the root prefix (Pr), and appear in every contemporary Mongolian dialect. (In the peripheries of the area of Mongolian languages the verbal prefix is not known at all.) Buriat, in turn, markedly differs from the other dialects as regards the occurrence of Pr.*rA* and 2Pr.*rA*. This separation of Buriat will be seen to

be even more clear-cut in the examination of the frequency of the individual types (cf. 4.1).

The study of differences between the occurrences of Pr.*rA* and 2Pr.*rA* in Khalkha (in literary Khalkha and folklore) is also very instructive. What it clearly shows is that there may be differences in the occurrence of verbal prefix types in the colloquial or literary language, and folklore, respectively.

2. *Distribution of the stock of dialectal verbal prefixes*

The second part of this comparison is devoted to registering the agreements and differences of the stock of verbal prefixes in contemporary Mongolian dialects.

The stock of verbal prefixes of contemporary Mongolian dialects or dialectal literary languages has been listed, to a considerable extent, by Ramstedt's Kalmuck, Mostaert's Ordos, Čeremisov's Buriat, and Luvsandêndêv's Khalkha dictionary. It is hardly necessary to prove to the scholars of Mongolian that these lexicographers have all done an excellent job. This is clearly shown by the fact that, with the help of informants, I could only add one prefix (*kegz* «out») te Ramstedt's Kalmuck prefix Material, and also one from Džangar (*balc* «zer-») (cf. Bese, 1970). Similarly, my Buriat literary and folklore corpus (cf. Bese, 1966: 217, notes 2. and 3.) could add hardly more than one or two verbal prefixes to Čeremisov's Buriat material, although I had an opportunity to be convinced of the actual size of the Khalkha verbal prefix stock through various channels of information on the spoken language.

At the same time, these authors exerted an influence on one another, particularly in the lexicographical field. It is obvious, for instance, that Luvsandêndêv relied heavily on the content and formal elements of the results of Čeremisov's dictionary (cf. Bese, A. Luvsandêndêv, *Mongol oros tolï*: *AOH* IX, 340—343). It is, then, justified to suppose that the verbal prefix stock registered by Luvsandêndêv was assembled as a result of a comparison with Čeremisov's material. It may thus be stated that verbal prefixes which have not been taken over from the Buriat to the Khlakha dictionary, practically do not occur in Khalkha dialect.

If, in addition, we take it into consideration that all dictionaries mentioned above contain essantially the same amount of items, it can be assumed that comparative dialectology will find that the agrements and differences as shown by the table below vary within realistic value limits.

An additional problem is raised by the selection of what is called the dominant dialect underlying such comparisons. Considering the present state

of Mongolian, this problem has not yet been solved. For the lack of a better solution, I shall follow the common practice of Mongolian studies by adopting the method of taking Classical Written Mongolian — or the presumably corresponding form — the basis of comparison. By this method several other problems on the phonological level may be omitted. From the dialectological point of view these problems may also be of great moment, but they do not constitute a particular case as far as comparing verbal prefixes is concerned.

	Buriat	Khalkha	Ordos	Kalmuck
1. AMQA «down»	*amcha*	—	—	—
2. BAГČA «into»	*bagsa*	—	—	—
3. BAГU «in two»	—	—	—	*buu*
4. BALA «asunder»	*bala*	—	—	—
5. BALBA «completely»	—	*balba*	*balba*	*balw*
6. BALČA «in two»	—	—	—	*balc*
7. BELTE «out»	*bêltê*	—	—	—
8. BILA «together»	*bila*	—	—	—
9. BILBA «together»	—	—	*bilba*	—
10. BIČA «asunder»	*bisa*	*bjac*	—	—
11. BULČA «through»	—	—	—	*bulc*
12. BULГU «out»	*bulga*	*bulga*	*bulgu*	*bulg^{u}*
13. BULTU «completely»	—	—	—	*bult^{u}*
14. BUTA «asunder»	*buta*	*but*	—	*but^{u}*
15. BÜLGÜ «trough»	*bùlgê*	—	—	—
16. BÜLTE «out»	—	*bùlt*	—	—
17. ČOГU «through»	*soo*	*coo*	—	*coo*
18. ČÖMÜ «through»	*sùmê*	*cóm*	—	—
19. ČUГU «asunder»	—	*cuu*	—	—
20. DALBA «down»	*dalba*	—	—	—
21. DELBE «apart»	*dêlbê*	*dêlbê*	*delbe*	—
22. DOLU «down»	*dolo*	—	—	—
23. DÜLE «into pieces»	*dùlê*	—	—	—
24. EBTÜ «through»	—	—	—	*ipt^{e}*
25. ELTE «away»	—	*êlt*	—	—
26. EMTE «away»	—	*êmt*	—	—
27. ǰADA «asunder»	*zada*	*dzad*	—	—
28. ǰEDE «asunder»	*zêdê*	—	—	—
29. ǰULГU «down, out»	—	*dzulga*	—	—
30. ǰIRU «into pieces»	*zura*	*dzur*	—	—
31. QAГA «in half, apart»	*chacha*	*chacha, chaga*	*chaga*	*chag^{a}*
32. QAГǰA «asunder»	*chagza*	—	—	—

	Buriat	Khalkha	Ordos	Kalmuck
33. QALČA «asunder»	—	*chalc*	—	—
34. QALBU «aside, apart»	*chalba*	—	—	—
35. QALǰA «in two pieces»	*chalza*	*chaldz*	—	—
36. QALTU «away»	*chalta*	*chalti, chalɬt*	—	—
37. QAMQA «asunder»	*chamcha*	*chamcha*	*chamcha*	*chamch*^{a}
38. QANGGI «up, upwards»	*changi*	*changi*	—	—
39. KEGǰE «out»	*chêgzê*	*chêgdz*	—	—
40. KEMKE «asunder»	*chêmchê*	*chêmch*	*kχemkχe*	*kemk*^{e}
41. KIΓA «asunder»	*chjaa*	*chjaa*	—	—
42. QOBQU «asunder»	*chovcho*	*chovch*	—	*chovch*^{a}
43. QODU «through»	*chodo*	—	—	—
44. QOLBU «away»	*cholbo*	*cholbi*	*cholbo*	*cholv*^{i}
45. QOLTU «down, away»	*cholto*	*cholt*	—	—
46. QUΓA «in two pieces»	*chucha*	*chuga*	*chugu*	*chug*^{u}
47. QUΓU «out, asunder»	*chuu*	*chuu*	—	—
48. KÜGÜ «out»	—	*chüü*	—	*küü*
49. MILA «asunder»	*mila*	—	—	—
50. MOΓČU «asunder»	*mogso*	—	—	—
51. MULTU «out»	*multa*	*mult*	—	*molt*^{o}
52. MÜLTÜ «out»	*mültê*	*mült*	*möltö*	*mölt*^{ö}
53. NEBTE «through»	*nêbtê*	*nêvt*	*nebte*	*nept*^{e}
54. NIČA «asunder»	*nisa*	*njac*	—	—
55. NIǰA «asunder»	*niza*	—	—	—
56. NILA «asunder»	*nila*	—	—	—
57. NUΓU «into pieces»	*nuga*	*nuga*	—	—
58. NOLΓU «into pieces»	—	—	*nulgu*	—
59. OΓČU «away»	—	*ogc*	—	—
60. OΓLU «out»	*oglo*	*oglo*	—	—
61. ONGGI «out»	*ongi*	—	—	—
62. OTU «through»	*oto*	—	—	—
63. ÖMÜ «away»	—	*öm*	—	—
64. SAMNA «asunder»	*hamna*	—	—	—
65. SEME «out»	—	—	—	*sem*^{e}
66. SENDÜ «out»	—	—	—	*send*^{e}
67. SETE «through»	*hêtê*	*sêt*	—	—
68. SOKI «out»	—	*soch*	—	—
69. SÖNGÜ «through»	*hügnê*	—	—	*söng*^{ö}
70. SEBTE «through»	*šêbtê*	—	—	—
71. SIBTU «through»	*šobto*	*šuvt*	*šubtu, šugtu*	*šobt*^{o}, *šupt*^{u}
72. SILBU «out»	*šolbo*	*šolbo*	—	—
73. SUΓU «out»	*huga, hucha*	*suga*	*dzugu*	*sug*^{u}

	Buriat	Khalkha	Ordos	Kalmuck
74. SIΓU «down, away»	*šuu*	*šuu*	—	*šuu*
75. SIGÜ «down»	—	—	—	*šüü*
76. TAYI «away»	—	—	—	*tää*
77. TASU «asunder»	*taha*	*tas*	*dasu*	*tas*
78. TEGÜ «down»	*tüü*	—	—	—
79. TESÜ «asunder»	*têhê*	*tês*	—	*tes*
80. TÜGDÜ «down»	*tügdê*	—	—	—
81. UDA «asunder»	*uda*	—	—	—
82. UΓǰA «out»	*ugza*	*ugdza*	—	—
83. ÜLTÜ «asunder»	*ülti*	*ült*	—	—
84. YÜLE «out»	*julê*	—	—	—

The table above does not point out too many common elements of the stock of verbal prefixes of contemporary Mongolian dialects: BULΓU «out», QAΓA «apart», QAMQA «asunder», KEMKE «asunder», QUΓA «in two pieces», MÜLTÜ «out», NEBTE «through», SUΓU «out», SIBTU «through», TASU «asunder». Even if Khalkha and Ordos are looked upon as variants of one single central dialect, the number of common elements cannot be increased by more than six other prefixes: BUTA «asunder», ČOΓU «through», QOBQU «asunder», QOLBU «away», MULTU «out», TESÜ «asunder». Nineteen more prefixes may be added to the common elements by comparing Buriat to the other dialects. Such a comparison, however, already seems to be meaningless.

It is striking that most of the common verbal prefixes can be found in Khalkha and Buriat. This, however, is partly due to the quantitative difference in the stocks of verbal prefixes of the individual dialects. As a matter of fact most of the 84 verbal prefixes listed above occur only in Buriat. Only half of them can be found in Khalkha and even less than half in Kalmuck.

Whatever turn further investigations might take, it seems to be certain that the verbal prefix stocks of contemporary Mongolian dialects vary in size.[2]

[2] It should be noted that the Mongolian verbal prefix is a peculiar root morpheme from which various derivatives may be formed from (cf. Bese, 1966: 231, 1968: 230—231). Usually, if a root morpheme does not act as a verbal prefix in one of the dialects, its derivatives may well occur. E. g. Mo. ČÖMÜ «through» is not used as a verbal prefix in Kalmuck, but it appears in derivatives: *cöm. l-* «zerbrechen», *cöm. r-* «zerfallen», *cöm.č-* «zerdrücken». This is a problem that should not be confused with the questions of prefix stock.

3. *Differences in the frequency of use*

Verbal prefixes and prefix+verb stem compounds are used by Mongolian dialects with a defined frequency. Therefore, differences in the frequency of use may, singly, be characteristic of the individual dialects. This problem is dealt with briefly in the following survey.

3.1 First the facts of two dialectal literary languages are compared. The first column refers to the facts of the prose of literary Buriat, the second to those of literary Khalkha.

	Buriat	Khalkha
Pr (root) type	one per 1 260 words	one per 2,940 words
2Pr type	one per 9 755 words	none per 152 750 words
Pr.*rA* type	one per 13 480 words	none per 152 750 words

My Buriat literary corpus (cf. Bese, 1966: 217, note 2) of seven volumes contains a literary prose text of 2 766 pages. I chose one page from each of the seven volumes, then I counted the words on each page. The average of the seven selected pages was 268 words. This figure multiplied by the number of pages resulted in 734,288 words. Taking every prefix+verb stem compound for one word, one occurrence per some 965 words could have been indicated. The same method was adopted in compiling my Khalkha literary corpus of 152 750 words. The comparison was extended to only three types (see also Bese, 1966: 237—238.). The rest can now be statistically ignored.

At any rate, what the figures show is that the frequency of the use of the root prefix in literary Buriat is over two times (2.3 times) as high as in literary Khalkha. The frequency of other verbal prefixes or prefix+verb stem compounds indicates even greater differences. These are well worth mentioning since they characterize clearly the difference between the literary languages of the two dialects.

3.2 I shall now proceed to compare three epic texts of Mongolian folklore. One of them is the Buriat Unga-Geser[3] of 12,537 lines, the other consists of

[3] *Abaj Geser.* Vstupiteljnaja statjja, podgotovka teksta, perevod i kommentarii k nemu A. I. Ulanova. Ulan-Udê 1960.

three minor Khalkha epics[4] of 7,305 lines, and the third is the Kalmuck Dzangar[5] of 12,001 lines.

In Unga-Geser there is a total of 94 prefixes or prefix+verb stem compounds for 12,537 lines. In other words, there is one prefix per 133.4 lines. For the individual types:

Pr (root) type	73 (78%)	i.e. one occurrence per	171.7 lines
2Pr type	13 (14%)	i.e. one occurrence per	964.4 lines
Pr.*rA* type	8 (8%)	i.e. one occurrence per	1567 lines

In Khalkha texts there is a total of 66 verbal prefixes per 7,305 lines, that is, one prefix per 110.7 lines.

Their distribution by types:

Pr (root) type	53 (80%)	i.e. one occurrence per	137.8 lines
2Pr type	11 (17%)	i.e. one occurrence per	664.1 lines
Pr.*rA* type	1 (1.5%)	i.e. one occurrence per	7,305 lines

In the Kalmuck Džangar one can find a total of 114 verbal prefixes in 12 001 lines, that is, one per 105.5 lines. Distribution by types:

Pr (root) type	97 (85.1%)	i.e. one occurrence per	123.7 lines
2Pr type	6 (5.3%)	i.e. one occurrence per	2 000.2 lines
Pr.*rA* type	3 (2.6%)	i.e. one occurrence per	4 000.3 lines

It is an interesting fact that the frequency rate in the epic of the three dialects is essentially the same. Accordingly, while the frequency in the literary language of the individual Mongolian dialects seems to differ widely, it shows much the same rate in the folklore, e.g. in the epics, of the dialects. Consequently, the informative value of verbal prefixes or prefix+verb stem compounds in literary Buriat prose is different from that in literary Khalkha prose. The informative value in the epics of Mongolian folklore, in turn, ranges largely within the same limits, independently of the particular dialects. It seems almost certain that further investigations in this field will provide notheworthy results.

[4] Rinčinsambuu, G., *Mongol ardyn baatarlag tuulžs*. Êmchtgên bolovsruulž, ómnóch úg, tajlbar sêlt újldsên — — —. Ulaanbaatar 1960. p. 155.

[5] Džangr. Chalžmg geroičesk êpos. Jasvrni Basanga B. B. Moskva 1960. p. 362.

3.3 Comparisons as shown above point to one more implication: the frequency rate of the particular types of verbal prefixes also differs within the individual dialects. It may be presumed, therefore, that the individual Mongolian dialects form particular sub-systems as regards the frequency of types. The difference between literary Buriat and literary Khalkha is especially striking. E.g. while there is one occurrence of the 2Pr type for 9,755 Buriat words, not one single to-occurrence of a 2Pr type can be found in the entire Khalkha literary corpus.

4. *A comparison between Buriat and Khalkha literary texts*

The symbol-like (semiotic) formation of information content, its formal and structural proportions, and thus the possible agreements and differences in Mongolian dialects may be examined from several aspects. An important role is played in the symbol-like (semiotic) formation by phonologic or morphonologic differences which influence the mutual understanding among the speakers of the particular dialects. This theorem, *mutatis mutandis*, is true of the syntactical level, and even more so of the lexical level. Since the Mongolian verbal prefix (or prefix+verb stem compound) belongs to the domain of the lexicon, the answer to this question should be sought for, first of all, in lexical terms. For the lack of other possibilities, the material of Buriat and Khalkha literary languages must form the subject matter of this examination.

From the preceding chapters it appears that the stocks of verbal prefixes (prefix+verb stem compounds) in Buriat and Khalkha literary languages are different in size. But a difference may be pointed out in the frequency rate of this lexicological stock in the respective literary languages of the two dialects. From this the conclusion may be drawn that the formal and structural proportions of thoughts of identical content will evolve in compliance with such differences between the two literary languages.

Considering that I was only able to study recorded linguistic material, namely literary works translated from Buriat into Khalkha, the question that has been posed above has had to be modified. According to this modification the question may be raised thus; what form has been given to a certain, semiotically formed, and formally and structurally proportioned information content in the literary language of the other dialect? Since the translation of literary works is under discussion, it seems to be certain that there is a wide range of possible forms. It can be assumed, however, that the possibilities of forms are decisively limited by linguistic (dialectological) norms, too.

By way of illustration, let us take the following Buriat sentence together with its Khalkha translation: Bur. *Ênê stanci dêêrê chùn echê olon* «At this station there are many people» or Khal. *Ênê òrtòònd chùn olon*. The Buriat example and its Khalkha translation show several relevant positional elements. The structure of the two sentences is identical, both of them being what is called a nominal sentence. The word order is identical, too. Several identical elements can be found among the word morphemes within this structure: Bur. *ênê* «this» : Khal. *ênê* «id.»; Bur. *chùn* «man, people» : Khal. *chùn* «id.»; Bur. *olon* «much, many» : Khal. *olon* «id.» However, a few translation shifts may also be observed at this level. By way of example the corresponding word for *echê* «much, many» of the source language, *ich* «id.» of the target language cannot be found in the translation. Probably this shift is due only to some stylistic reasons. Another shift is shown by the Khalkha *-d* dat.-loc. case-ending instead of the Bur. *dêêrê* «on, at» postposition. I do not intend to go into any details as to what reasons might have influenced the translator's choice: whether there are normative differences in the use or wheter it is a question of different personal taste and the like. What I should now like to do is to draw the attention to the difference between the Bur. *stanci* «railroad station» and the Khal. *òrtòò* «id.». I do so chiefly because Buriat also has the word *ùrtòò* which — together with the Khal. *òrtòò* — can be conceived as two variants of one and the same linguistic symbol, that is, one single denotation, as a result of the regularity of phonetic agreements and differences between them. However, this purely Mongolian denotation in the literary language of two dialects may still not denote one and the same thing, that is, «railroad station». The Bur. *ùrtòò* may only denote «postal relay station», since literary Buriat uses *stanci*, a word of Russian origin, to denote «railroad station». This is why the Buriat form of the Mongolian ÖRTEGE «postal relay station» may not occur in such a nominal group as the Bur. *tùmêr zamaj* — «railroad —». Its Khalkha form, in turn, may occur in the Khalkha nominal group *tòmòr zamyn* —. From the point of view of translation, then, the Bur. *ùrtòò* and the Khal. *òrtòò* are not equivalent: although they are formally identical their essential difference is that they represent two different lexical data. Thus the correct textual translation equivalent of the Khal. *tòmòr zamyn òrtòò* is not the Bur. *tùmêr zamaj ùrtòò*, but *tùmêr zamaj stanci*. In other words, the latter form is correct in Buriat. Such different denotations enable us to observe the operation of the linguistic norms of the literary languages of two dialects, a fact which cannot be ignored by the translator. The exploration of differences in the use of Mongolian verbal prefixes is even more

complex because we try to feel the regulating role and work of differing dialectal norms from the translations of literary works.

4.1 I should like to demonstrate the problem exposed in the introductory part by a comparison of Žamijan Baldanžabon's novel, *Bürgêd.* Ariguun bûûbêjn ušaralta jabadalnuud (Ulan-Udê 1956, 101 p.) with its Khalkha translation (Žamijan Baldanžabon, Bürgêd. Ariguun bûûvêjn ûjl javdluud. Buriad chêlnêês Ž. Lodon, C. Sumijad nar chövrûûlêv. Ulaanbaatar 1957).

Baldanžabon is of Aga-Buriat origin (cf. Pisateli Burjatii, p. 31.). According to our present knowledge, Aga-Buriat belongs to the Eastern Buriat (Khori) group, and forms a sub-dialect. Although it is almost identical with Khori-Buriat, Aga-Buriat has much in common with Khalkha. In Poppe's opinion, the word stock of the Aga sub-dialect is largely identical with that of Khalkha. Consequently, Aga-Buriats understand Khalkhas very well and vice versa. At the same time, according to the verbal information kindly supplied by L. Š. Šagdarov, himself an Aga-Buriat, within the Eastern Buriat dialects, Aga-Buriat is much more sparing in the use of certain verbal prefix types, particularly the Pr.*rA* type, than Khori and in particular the Western Buriat dialects. All these coincide with Poppe's findings.

In the other parts of this paper, I shall demonstrate all the prefix occurrences that can be found in Baldanžabon's novel. First I shall give (a) sample sentence taken from the source language, where the prefix verbal stem compound occurs, then its «translation» into the target language. Finally, I shall comment briefly on the translation. In order to get closer to my aim I shall examine all the possible prefix equivalences in the particular literary language of the two Mongolian dialects.

Therefore other equivalences or shifts (which may be possible in the context, morphology, phonetics or lexicon) are left out of consideration.

1. Bur. *Gofmanšie huga charajn bodožo, Borogšoonoj chažuudanï güjžê erêêd, tolgojgoo tonšono*:. . . (p. 21.)

«Jumping up, Gofman runs to B. and hits him on the head: . . .»

Khal. *Gofman boson charajž Borogšoony dêrgêd irêêd, tolgojgoo šaaž*: . . . (p. 18.)

The equivalent translation of Bur. *huga charajn bodožo* «jumping up» is *sug charajn bosč* in Khalkha. The use of the latter in the «translation» would have been possible.

2. Bur. . . . *Šarii gulbaagaj duugarchalaar, Sandan noen taha türin dabtana.* (p. 45.)

«As S. gulbaa begins to speak, S. noyon, immediately nodding his assent, confirms (it) . . .»

Khal. . . . *Šarij gulbaag·chêlêchêd Samdan noen tosč avaad nêêrêê čadachaa boliloo!* (p. 38.)

tas türê- does not occur in Khalkha.

3. Bur. *Sandan noen Chalzan Žamsa choer huga charajldan bodožo ürieldên bajža mêdüülnê.* (p. 45.).

«Jumping up, S. noyon and Ch. Ž. the bald one, announce, competing with each other.»

Khal. *Samdan noen chalzan Žamc choer uchaschijn bosč, bie bieêsêê örsöldön chêlsên nĭ*: . . . (p. 38.)

sug charajn bosč (cf. sample sentence 1) is possible in Khalkha, too. Apart from other motives, the translator may perhaps be supposed not to have used this equivalent because the frequency of prefix+verb stem compounds is less in Khalkha than in Buriat.

4. Bur. *Hajtaj chün bêšê, chêrêgtê chêrêggüj jüümê ongilžo bolocho aabza — gêžê dosoonĭ chacha oroodchibo.* (p. 94.)

«A man who needlessly pokes his nose into other people's affairs is certainly not a good one — it flashed through his mind.»

Khal. *Er nĭ l sajn chün biš, chêrêgtêj chêrêggüj jum ongičiž boloch l chün bajch — gêž gênêt sanaand nĭ orov.* (p. 78.)

In Khalkha *chacha oroodchi-* does not exist; therefore *genet or-* stands for it.

5. Bur. *Bêšêêšê, gêntê chalba hürên, Sandan noenoj gêr têêsê hobilso güjžêrchinê.* (p. 94.)

«Springing out at once, the clerk runs at breakneck speed towards S. noyon's house.»

Khal. *Bičêêč gênêt cochin, Samdan noeny gerijn züg chol chol charajn güjv.* (p. 78.)

chalba üsrê- is not possible in Khalkha

6. Bur. *Baga ama chalamgy bajhanhaa boloo cha jum daa, — gêhên bodol bêšêêšyn dotor gansata chacha oroodchino.* (p. 59.)

«He might already be a little in high spirits — this was the only thought that flashed through the clerk's mind»

Khal. *Baga zêrêg am chalamttaj bajsnych l bolov uu daa gêsên sêtgêgdêl bičêêčijn dotor gênêt tòrž òngòrsòn chojno òòròò gem chijsên gêž* . . . (p. 73.)

In Khalkha *chacha oroodchi-* corresponding with the Buriat is not possible (cf. example 4).

7. Bur. . . . *gulban* . . . *daljaa chuchara charbuulhan charsaga mêtê* . . . *orošono.* (p. 84.)

«. . . (the) gulban . . . like a falcon with wings broken by being shot with an arrow . . . goes away.»

Khal. . . . *gulbaa* . . . *dalavčaa chugartal charvuulsan charcaga mêt* . . . *orčichloo.* (p. 69)

In Khalkha *chuchar charvuul-* «shoot something, shoot into pieces» is not possible due to the modern Mo. *.rA* prefix formant.

8. Bur. *Ênêêniietnaj xuulĭ mêdêê haa, ta choeroj gêzêgyetnaj taha tatacha.* (p. 80.)

«If the law learns about it (for you), the plaits of you two will be torn off».

Khal. *Úünij činĭ chuulĭ mêdvêl, ta choeryn gêzgijg taslach bajch daa.* (p. 66.)

The translator might have used the equivalent translation of *taha tata-*, as well, since Khalkha *tas tat-* «to tear off» is the full equivalent of the Buriat form.

9. Bur. *Chùlhê halhan bolohon Ulchaan Chulchaan choer chêlêeê chodoro tatuulhan jüümêndêl, ùügênêldên, dêêrê dêêrêhêên amidan chanjaaldan bajža, bêe bêeê zaalsana.* (p. 79.)

«Covered with perspiration, sticking their tongues well out, bellowing, puffing and huffing at each other, U. and Kh. keep pointing to each other's direction.»

Kh. *Chòls us bolson Ulchaan Chulchaan choër chêlêê suga tatuulsan jum šig dùngêlên amisgaadaž, bie bieê zaana.* (p. 65.)

Since the prefix *chod* has no equivalent in Khakha, *chod tatuul-*, that corresponds to Buriat, is anomalous.

10. Bur. *Gêbêšie, bùchy chubsaha chunarynĭ nêbtê šobto norošohon bajža, šùdênùùdynĭ tabžaganaldan, duugarcha gêchêdêê, chêlêniinĭ êêdêldêžê bajba.* (p. 75.)

«Incidentally, since their clothes were thoroughly drenched through and their teeth were chattering, when they wanted to speak, their tongues failed.»

Khal. *Gêvč bùch chuvcas, chunar nĭ šal norood, ichl daarsan bololtoj duugarachdaa chêl nĭ êêdêrnê.* (p. 62.)

The full equivanlent translation of Bur. *nêbtê šobto noro-* «to drench through» is *nêvt šuvt nor-* «id.» in Khal. The translator could have also used this.

11. Bur. *Mùn Vitimêj uhanda nêbtê šobto norošohon saarha charmaan soohoo gargaža, . . .* (p. 55.)

«Then the man, taking out of his pocket the paper which got completely drenched, through in the water of Vitim . . .»

Khal. *Bas Vitim mòrnij usand nêvt norčichson nêg caas, chalaasan dotroosoo gargan . . .* (p. 46.)

As regards the meaning Khal. *nêvt norčichson* is equivalent to the Bur. *nêbtê šobto norošohon*, even if it is not strictly speaking equivalent.

12. Bur. *Gêbêšie, Ariguun Bùùbêjn bulad zorigynĭ juušie haanĭ, tùmêr šêrêm chaaltyešie dêlbê tatachaar, hêlmê zadyn êriiešie tùùrê sochichoor bajgaa hên.* (p. 53.)

«Anyway, independently of A. B.'s steely will, when he wanted to break open the cast-iron gate, he completely nicked the edge of his sword and pike.»

Khal. *Gêvč Ariguun Bùùvêjn bold mêt zorig nĭ, juug č, tòmòr širêm chaalgyg č dêlbê tatan, sêlêm zadny irijg č êmtlêchêêr bajlaa.* (p. 44.)

In the Buriat text (source language) there are two verbs with a prefix: *dêlbê tata-* «to break; to pull out or apart» and *tùùrê sochi-* «to nick». The first Khal. translation gives a full equivalent (*dêlbê tat-* «id.»). This was not possible, however, in the second instance since the prefix+verb stem compound *tùùr cochi-* is anomalous in Khalkha.

The following table is meant to sum up this survey. The values of the columns headed by Roman numerals are the following: I. a certain type is translated into an identical type (a. identical Pr+ identical V-; b. or different Pr, or different V-), II. a certain type is translated into another, III. Pr+V- compound in the source language is also possible in the target language. IV. the Khalkha translation is relatively accurate.

Pr + V- compounds in the Buriat source language	In the Khalkha target language				
	I		II	III	IV
	a	b			
1. *huga charaj-* «to jump»	—	—	+	+	—
2. *taha tùri-* «to nod one's assent»	—	—	+	—	—
3. *huga charajlda-* v. rec. of *huga charaj-* «to jump»	—	—	+	+	+
4. *chacha oroodchi-* «to find an entrance into»	—	—	+	—	—
5. *chalba hùrê-* «to jump (to one side)»	—	—	+	—	—
6. *chacha oroodchi-* «to find an entrance into»	—	—	+	—	—
7. *chuchara charbuul-* v. causat. of *chuchara charbu-* «to break by shooting with an arrow»	—	—	+	—	+
8. *taha tata-* «to tear off»	—	—	+	+	—
9. *chodoro tatuul-* v. causat. of *chodoro tata-* «to stick out»	—	+	—	—	+
10. *nêbtê šobto norošo-* «to drench through»	—	—	+	+	—
11. *nêbtê šobto norošo-* «to drench through»	—	+	—	+	+
12. a. *dêlbê tata-* «to break»	+	—	—	+	+
12. b. *tùùrê sochi-* «to nick»	—	—	+	—	+

From column III it appears that in six out of thirteen cases the translator could have taken the opportunity of using full equivalents. By way of contrast, columns I (a and b) and II show how small an extent the translator made use of them. (Naturally it was not on account of this that the translator did a poor job, cf. column IV.) Column III. is very instructive anyhow: it appears from it that only six out of thirteen occurrences can be translated into their respective full equivalents. Data in col. III., then, correspond with the findings of the preceding examination (cf. 4. 1), according to which literary Buriat uses more than twice as many prefixes as literary Khalkha.

4.2 It is clear from the above that the Khalkha text (target language) cannot be, in every respect, a full equivalent of the Buriat text (source language), even if the examination is restricted to the study of verbal prefixes. In the course of translation, then, certain translation shifts have to be taken into account. The extent and degree of shifts, at the same time, define the limits of translating from Buriat dialect into Khalkha. The examination of translations, therefore, facilitates the exploration of normative differences between the two dialects.

In pursuance of our objective, normative differences between literary Buriat and Khalkha will be demonstrated by meanas of examining two Buriat novels and their Khalkha translations.

The first work is Choca Namsaraev's novel Ůürêj tolon (Ulan-Udê 1959. 398 p.) and its Khalkha translation: Ůürijn colmon. (Zasvarlaž, nêmsên 1956 only chêvlêlêês nĭ chalch ajalguunaa chórvůůlsên G. Žamsranžav.) Ulaanbaatar 1959. The second novel: Žamso Tumunov, Nojrhoo hêrihên tala (Ulan-Udê 1949, 251 p.) and its Khalkha translation: Nojroos sêrsên tal. (Buriadaas mongol ajalguunaa G. Cerendorž.) Ulaanbaatar 1956. To put it in a simpler way, I combined the prefix material of the two novels into one table, marking Tumunov's work with 1, and Namsaraev's with 2, V.

4.21 A certain type is translated into an identical type

Belonging to this group are those prefix+verb stem compounds whose Khalkha equivalents (i.e. in the target language) mostly agree with the original. However, equivalence or the degree of shifts may be different at the level of formal comparison. Accordingly, various sub-groups have been formed as follows:

4.21.1 Identical Pr+identical V-:

	Buriat	Khalkha
1.	*bulga mušch-* «to twist out» (1: 197) :	*bulga mušgi-*
2.	*buta buuda-* «to open fire» (1: 211) :	*but buud-*
3.	*buta sochi-* «to smash to pieces» (1: 247) :	*but cochi-*
4.	*buta sochi-* «id.» (1: 248) :	*but cochi-*
5.	*chacha zühê-* «to cut into pieces» (2, V: 88) :	*chaga züsê-*
6.	*chucha mušch-* «to twist out» (1: 182) :	*chuga mušgi-*
7.	*chucha sochi-* «to cut through» (1: 208, 2, V: 201) :	*chuga cochi-*
8.	*chucha sochi-* «id.» (2, V: 150) :	*chuga cochi-*
9.	*huga tata-* «to pull out with a jerk» (1: 92, 2, V: 261) :	*suga tat-*
10.	*multa tat-* «to take off or out» (1: 51) :	*mult tat-*
11.	*nêbtê char-* «to look through something» (1: 120) :	*nêvt char-*
12.	*nêbtê charba-* «to shoot through» (2, V: 273) :	*nêvt charva-*
13.	*nêbtê žêgnê-* «to warm thoroughly» (2, V: 272) :	*nêvt žignê-*

	Buriat	Khalkha
14.	*nuga dara-* «to bend one's neck» (1: 126) :	*nuga dara-*
15.	*nuga sochi-* «to strike» (2, V: 315) :	*nuga cochi-*
16.	*taha buud-* «shoot off or away» (1: 250) :	*tas buud-*
17.	*taha chaza-* «to bite or gnaw through or in two» (2, V: 175) :	*tas chaza-*
18.	*taha otol-* «to cut right through or asunder» (1: 79, 211, 225) :	*tas ogtol-*
19.	*taha sabša-* «to cut off or apart» (2, V: 175) :	*tas cavč-*
20.	*ugza tat-* «to pull out» (1: 58) :	*ugz tat-*
21.	*taha tat-* «to tear off» (1: 15, 202, 219) :	*tas tat-*
22.	*chucha nuga chêl-* «to offend» (2, V: 47) :	*chuga nuga chêl-*
23.	*chucha nuga chêl-* «id.» (2, V: 51) :	*chuga nuga chêl-*
24.	*chuchara sochi-* «to break into pieces» (2, V: 124) :	*chugar cochi-*
25.	*tahara sabša-* «to chop (sy's head off)» (2, V: 369) :	*tasar cavči-*
26.	*tahara sabša-* «id.» (2, V: 184, 222) :	*tasar cavči-*

4.21.2 Identical Pr + different V-

1.	*chacha sochi-* «to cut into pieces» (2, V: 165) :	*chaga züs-*
2.	*chucha daruulsa-* «to fasten» (2, V: 229) :	*chuga dajruulči-*
3.	*multa buu-* «to break loose» (2, V: 331) :	*mult sêži-*
4.	*nêbtê duulda-* «can be heard through (sg)» (2, V: 320) :	*nêvt sonsogd-*
5.	*taha dara-* «to trample down» (1 : 154) :	*tas charva-*
6.	*taha sochi-* «to strike» (2, V: 149):	*tas šavchuurd-*
7.	*taha tajra-* «to cut up or asunder» (2, V: 282) :	*tas ogtol-*

4.21.3 Other Pr + identical V-

1)	*chagza sochjuul-* v. causat. of *chagza sochi-* «to rip sg.» (1: 175) :	*chêgz cochiul-*
2)	*chamcha sochi-* «to smash into pieces» (1: 153) :	*chêmch cochi-*
3)	*chamcha sabša-* «to break» (1: 132) :	*chêmch cavči-*
4)	*chobcho sochi-* «to break off, asunder, apart» (1: 217) :	*but cochi-*

	Buriat	Khalkha
5)	*chodo tata-* «to draw out» (1: 44) :	*šuvt tat-*
6)	*chodo tata-* «id.» (1: 20) :	*ugz tat-*
7)	*chodo tata-* «id.» (1: 93) :	*šuvt tat-*
8)	*hügnê tata-* «to take off» (1: 14) :	*mult tat-*
9)	*multa tata-* «to take off or out» (2, V: 148) :	*šuvt tat-*
10)	*mültê buud-* «to shoot» (1: 247) :	*chêmch buud-*
11)	*niza sochi-* «to break into pieces» (2, V: 310) :	*chuga cochi-*
12)	*soo sochi-* «to bash one's head» (2, V: 233) :	*chaga cochi-*
13)	*šobto buud-* «to pierce through» (1: 155) :	*nêvt buud-*
14)	*têhê chadcha-* «to gouge out sy's eye» (2, V: 104) :	*soch chatga-*
15)	*chagza chacha gešche-* «to tread (a path)» (1: 148) :	*ongi gišge-*
16)	*chuu chobcho zulgaa-* «to pluck out» (2, V: 58) :	*chovch zulgaa-*
17)	*hamna buta sochi-* «to smash to pieces» :	*butcochi-*
18)	*hamna buta gêšchüül-* «to crush» (2, V: 51) :	*chêmch but gišguul-*
19)	*ongi taha sochi-* «to rout» (1: 225) :	*but cochi-*
20)	*üj buta sochi-* «to smash to pieces» (2, V: 369) :	*but cochi-*
21)	*chamchara sochi-* «to smash into pieces» (2, V : 251) :	*chêmch, chovchcochi-*
22)	*chodor tata-* «to draw out» (1: 188) :	*suga tata-*
23)	*sooro sochi-* «to break sy's head» (2, V: 254) :	*chaga cochi-*
24)	*chachar maažuulša-* «to scratch» (2, V: 92) :	*zad maažuul-*
25)	*chodor šobtor tata-* «to draw out» (2, V: 17) :	*šuvt tat-*
26)	*chodoro šobtoro tata-* «id.» (2, V: 255) :	*suga šuvt tat-*
27)	*chodoro šobtoro tata-* «id.» (2, V: 297) :	*suga šuvt tatalt bol-*
28)	*chodoro šobtoro tat-* «id.» (2, V: 263) :	*suga šuvt tat-*
29)	*chodoro šobtoro tata-* «id,» (2, V: 73) :	*suga šuvt tata-*

4.21.4 Other Pr + other V—

1)	*chamcha sochi-* «to break into bits» (1: 198) :	*chêmch dêlê-*
2)	*buta sochi-* «to asmash to pieces» (1: 138) :	*chaga üsrê-*
3)	*oto šogšo-* «to run through» (1: 184) :	*šuvt güjlgê-*
4)	*šobto sochi-* «to break through» (1: 315) :	*coo nüchêl-*
5)	*têhê chabšuulžarchi-* «to break up» (2, V: 96) :	*njac cochi-*
6)	*nêbtê šobto güjlg-* «to run through» (1: 221) :	*šuvt davchi-*

	Buriat	Khalkha
7)	*šobto nêbtê gùjlg-* «id.» (1: 122) :	*šuvt davchi-*
8)	*cholto-jolto hürêšê-* «to pull out» (1: 142) :	*suga tata-*
9)	*ùj buta sochi-* «to liqudate» (2, V: 386) :	*buta nirgê-*
10)	*multara hêžêgdê-* «to dart up» (2, V: 170) :	*oglo ùsrê-*

4.22 Type translated into another type

The prefix + verb stem compound in Mongolian as a lexical unit falls within the same contextual class as various other lexical units and syntactic structures. Thus, e.g. the Buriat prefix + verb stem compound *oglo tata-* «to pull, to pull out» may belong to the same contextual class as Buriat *zulgaa-*, *zulgaaža chaja-*, *chodo tata-*. The same holds true for Khalkha, too, where, e.g. *suga tata-* «to pull out» and *sugala-* and *zulgaa-* may belong to one and the same contextual class. Thus, when translating from Buriat into Khalkha, the translator is permitted to translate a Buriat prefix + verb stem compound into a Khalkha prefix + verb stem compound, but he may also use other lexemes or structures. This is a case of the unit shift. Since this problem is not dealt with here, I shall not list the Khalkha (target language) equivalents of Buriat (source language) forms.

1) *chacha butara-* «to break in to pieces» (1: 102, 138, 240)
2) *chacha tutuulša-* v. fact. of *chacha tata-* «to tear apart or asunder» (1: 198)
3) *chacha zuur-* «to puddle about», «to poach (up) the ground» (1: 198)
4) *chalba hürê-* «to jump on one side» (1: 46, 63, 79, 92)
5) *chamcha sochi-* «to break to pieces» (2, V: 311)
6) *chobcho tata-* «to pull off» (2, V: 59, 86, 1: 9, 42)
7) *cholbo hür-* «to dodge» (1: 156)
8) *chodo nugara-* «to bend» (1: 21)
9) *chodo oro-* «to pass through» (2, V: 246)
10) *chodo tata-* «to tear out, to pull out» (1: 240)
11) *chuu tata-* «to drag out, pull out» (1: 224)
12) *chuu tatažarchi-* «to pull out» (1: 24)
13) *chuu tatuul-* v. fact. of *chuu tata-* «to pull put» (2, V: 126)
14) *chucha buuza-* «to pull down» (2, V: 283)
15) *chucha šaa-* «to break in two» (1: 124)
16) *chucha tata-* «to pull out with a jerk» (2, V: 157)
17) *huga charaj-* «to start, to jump» (1: 4, 63, 236, 2V: 17, 28, 32)
18) *huga tata-* «to pull out with a jerk» (2, V: 15)

19) *multa buu-* «to jump down or off» (1: 58, 2, V : 331)
20) *multa hùrê-* «to pull out» (2, V: 86)
21) *multa sochi-* «to knock out» (1: 217)
22) *nêbtê chara-* «to look through sg.» (1: 201)
23) *niza dara-* «to trample down» (1: 205)
24) *oto alchala-* «to go through» (1: 184)
25) *oto chatarald-* «to go through» (1: 48)
26) *oto jab-* «to go through» (1: 11)
27) *sùmê tùlchi-* «to push in or out» (2, V: 301)
28) *taha dùùrê-* «to be(come) full» (2, V: 84)
29) *taha šabchad-* «to whip» 91: 221)
30) *taha tata-* «to tear off» (2, V: 52)
31) *taha têbêri-* «to embrace» (1: 24)
32) *buta sochi-* «to smash into pieces» (1: 243)
33) *têhê chadcha-* «to gouge out sy's eye» (2, V: 125)
34) *hùgê charaj-* «to start, to jump» (1: 114)
35) *bisa têhê bajaža-* «to get rich» (2, V: 260)
36) *chacha šuu chêlê-* «to talk at random» (1: 85)
37) *chacha šuu oro-* «to impress sg. on mind» (1: 75)
38) *chodo hêtê najmaal-* «to handle sg.» (2, V: 261)
39) *chodo šobto gùj-* «to run this way and that» (2, V: 269), 1: 99)
40) *chucha nuga charaa-* «to scold» (2, V: 90)
41) *hamna buta chùmêri-* «to turn over» (1: 234)
42) *multa dolo tabi-* «to come out in one's true colours» (2, V: 376)
43) *njulga šulga sochi-* «to crack» (2, V: 347)
44) *oto taha arša-* «to wrangle» (1: 76)
45) *oto taha marta-* «to clean forget» (1: 73)
46) *oto taha charaa-* «to abuse» (1: 227)
47) *oto taha êrijuul-* «to jumble, to scramble» (1: 248)
48) *oto hêtê chòòrêldê-* «to chat» (1: 100)
49) *oto taha gùj-* «to break up» (1: 103)
50) *šobto nêbtê buuda-* «to pierce through» (1: 203)
51) *šulga njulga bološo-* «to crack» (1: 181)
52) *taha šuu tata-* «to tear off» (1: 100)
53) *têhê bisa bajaža-* «to get rich» (2, V: 264)
54) *zada buta buuda-* «to open fire» (1: 246)
55) *chalta chulta chara-* «to blink, to wink» (1: 54)
56) *chalta chulta mendeše-* «to greet, to salute» (1: 9)
57) *chachara šuura buu-* «to go down, to fall» (2, V: 324)

58) *chachara šuura tata-* «to strip (sg off sy) jerkly» (2, V: 85)
59) *chodoro šobtoro tata-* «to snatch, to beg the best seats» (2, V: 139)
60) *otor hêtêr jaba-* «to go through, to go criss-cross» (1: 229)
61) *otor šobtor gùj-* «to run up and down» (1: 11, 32)
62) *sùmêrê butara sochi-* «to burst open» (2, V: 369)
63) *chachara maaza-* «to claw» (2, V: 90)
64) *otor jaba-* «to go through» (1: 252)

4.23 In the material listed above 161 Buriat prefix + verb stem compounds have been compared with their Khalkha translations. The distribution of the material by groups in quantitative terms shown the following pattern:

4.21 type is translated into identical type in 79 instances:

4.211 identical Pr + identical V–	in 33 instances
4.212 identical Pr + different V–	in 7 instances
4.213 different Pr + identical V–	in 29 instances
4.214 different Pr + different V–	in 10 instances

4.22 type is translated into another type in 84 instances:

Root prefix	in 51 instances
2Pr type prefixes	in 21 instances
Pr + twin type prefixes	in 2 instances
Pr.*rA* type prefixes	in 3 instances
2Pr.*rA* type prefixes	in 7 instances

4.24 Examining the translator's choices, it would be very interesting to scrutinize the individual items of this corpus with the help of a vernacular speaker. However, to carry out a survey in this way was not our intention. Instead I shall call attention to those conclusions which may well be drawn for Buriat and Khalkha dialects or rather for Mongolian dialectology.

4.24.1 It is interesting to note that ten out of eleven occurrences of the 2Pr type of Buriat (source language) were translated into the 2Pr type of Khalkha (target language) and one into the Khalkha 2Pr type, and four out of five occurrences of Buriat Pr. *rA* type were translated into the Khalkha Pr, and one into the 2Pr type. Three out of seven occurrences of the Buriat 2Pr.*rA* type were translated into the Khalkha Pr, and four into the 2Pr type. Thus, to translate Buriat 2Pr, Pr.*rA*, and 2Pr.*rA* types, translators use only Khalkha Pr and 2Pr types. At the same time, they do not take the opportunity to use Khalkha Pr.*r*(*A*) and 2Pr.*r*(*A*) types in their work. While these types occur both in spoken Khalkha and in Khalkha fol-

klore, they cannot be found in the literary language. In this respect, translators move within the norms of literary Khalkha.

The only deviation from the norms of literary Khalkha is that three Buriat verbal prefixes of Pr. *r A* type are translated into the same Khalkha verbal prefixes of Pr. *r* (*A*) type in two instances: Bur. *chuchara sochi-* «to break into pieces» : Khal. *chugar cochi-* «id.», *tahara sabša-* «to chop» : Khal. *tasar cavči-* «id.». This fact is surprising in itself. However, the norms of literary Khalkha still seem capable of «standing» that much deviation. It can also stand it because the linguistic norms of literary translations are never completely identical with those of works written in the vernacular.

4.242 The number of solutions belonging to group **4.22** — a certain type is translated into another type — seems to be considerable. A total of 84 prefixe + verb stem compounds listed seem to be a high number even if we consider that almost half of them belong to types not or rarely used in literary Khalkha. It should not be left out of consideration that the frequency of the use of prefix+verb stem compounds in literary Buriat is 2.3 times as much as in Khalkha (cf. **3.1**) And this difference is of a normative nature. From a certain point of view it is, then, conceivable that in the course of their work translators mostly omitted those types which had no formal equivalents in Khalkha.

4.243 Nor could translators shake off the norms of the Khalkha literary language. Thus, e.g. Bur. *chodo+ V-* compounds are deliberately translated into Khalkha by using either other types or Khal. *šuvt* «through», *suga* «out», *ugz* «out» + *V-* compounds. The choice here is determined by the fact that the Buriat verbal prefix *chodo* «through» does not exist in Khalkha.

One of the striking things is that the Buriat *chobcho tata-* «to pull off» compound is never translated into its formal Khalkha equivalent *chovch tata-* «id.» The contextual meaning of these two formal equivalents seem to be at variance. The use of different equivalents is, due then to dialectological reasons.

We have been looking for rules and, I think, we have found them. In the case of evaluating translations this rule is also a norm. It shows that the translators worked within the norms of literary Khalkha in every respect. At the same time, the translation justifies those conclusions that had been drawn as dialectological differences between two Mongolian dialects, Buriat and Khalkha, in chapters **1**, **2** and **3** relating to verbal prefixes and prefix+verb stem compounds.

THE MONGOLIAN AND TIBETAN VERSIONS OF THE TALE «HARE AND LION»

BY

G. BETHLENFALVY (Budapest)

1. The tale about the wise hare and the lion can be found in the folklore and literature of many peoples.[1] According to former research the tale occurs beside India, South-East India, the Muslim World and Europe, in Equatorial Africa and in the folklore of American Negroes, too.

The witty idea of the story («Weak animal shows strong his own reflection and frightens him» — Motif K1. 715. 1) is presented through several versions and forms. Most probably a significant part of them is of Indian origin as the greatest number of versions was found in the Indian folklore and literature. Moreover, the occurrence of the tale outside India is connected with the spreading of the translations of the *Pañcatantra*. There are, however, occurrences in Africa and Negro-America, a direct connection of which with the *Pañcatantra* is hardly possible to surmise.

In this paper I compare the Mongol and Tibetan versions known to me (they are not mentioned in the tale catalogues except one[2]) in order to clarify the connections between each other and their relation to the Indian versions.[3]

2. The bulk of the Mongolian and Tibetan versions is found in two commentaries. The one is joined to *Lugs-kyi bstan-bčos skye-bo gso-ba'i thig-pa* (Sanskr. *Nītiśāstrajantupoṣanabindu*, Mong. *Arad-u teǰigekü Rasiyan-u dusul kemegdekü yosun-u šastir*) assigned to Nāgārjuna, and the other to Sa-skya paṇḍita's *Legs-par bšad-pa rin-po-če'i gter* (Sanskr. *Subhāṣitaratnanidhi*, Mong. *Sayin üge-tü erdini-yin sang subašita kemegdekü šastir*).

[1] A. Aarne—St. Thompson, *The Types of the Folk-Tale*: *FFC* 184, (Helsinki 1961) and St. Thompson—W. E. Roberts, *Types of Indic Oral Tales*: *FFC* 180, (Helsinki 1960) Type 92; L. Bødker, *Indian Animal Tales*: *FFC* 170 (Helsinki 1957) Type 28; — St. Thompson, *Motif-Index of Folk-Literature* (Copenhagen 1957) and St. Thompson—J. Balys, *The Oral Tales of India*, (Bloomington 1958), Motif Kl. 715. 1. Cf. also W. N. Brown, *The Pañcatantra in Modern Indian Folklore*: *JAOS* 39 (1919), pp. 24—28.

[2] W. F. O'Connor, *Folk Tales from Tibet* (London 1906), pp. 51—55.

[3] I would like to express my gratefulness to L. Lőrincz and G. Kara for their help in reading the Mongolian texts.

The collection of aphorisms by Nāgārjuna did not come down to us in original. We know only the Tibetan text (cf. *Tanjur, Tôhoku Catalogue* No. 4330) and some Mongolian translations. Our knowledge of the commentary to Nāgārjuna's work is due to B. Ja. Vladimircov and Ts. Damdinsuren. Vladimircov published a Mongolian version in his *Mongoljskij sbornik rasskazov iz Pañcatantra* (Petrograd 1921).[4] In his book entitled *Rasiyan-u dusul-un Mongγol-Töbed tayilburi — Mongolian and Tibetan Stories from Panchatantra* (Ulaanbaatar 1964) Damdinsuren published two Mongolian versions one adapted into Mongolian by the Buriat scholar Nomtoj Rinčen (pp. 79—135),[5] the other by Dai güüsi Agvan-dambil (pp. 149—170),[6] and a Tibetan one (pp. 173—199).[7] Both Vladimircov and Damdinsuren have chosen the published texts from a number of Mongolian and Tibetan manuscripts differing from each other.

We do not know when the commentary came into being, though on the basis of the great number of versions it must be considered very old. It can be supposed, too, that the commentary as well as the collection of aphorisms has been translated from a Sanskrit original.

The collection of aphorisms named *Subhāṣitaratnanidhi* was compiled by the famous Sa-skya paṇḍita Kun-dga' rgyal-mchan (1182—1251).[8] The Tibetan text of the commentary has not yet been published in a modern edition.[9] I worked with two xylographs and five manuscripts. The commentary has two variants. One is represented by the xylographs, and one *dbu-med* manuscript.[10] Two *dbu-čan* one *dbu-med* and one bilingual (Tibetan-Mongolian) manuscripts belong to the other variant.[11] According to the research of Damdinsuren Rin-chen dpal wrote the commentary in the lifetime of Sa-skya paṇḍita.

The whole Mongolian text of the commentary was published by Damdinsuren (*Subašid*, Ulaanbaatar 1958).[12] K. Grønbech and J. R. Krueger, too, gave some tales in their book: *An Introduction to Classical (Literary) Mon-*

[4] Abbreviated *RVl*

[5] Abbreviated *RD*1

[6] Abbreviated *RD*2

[7] Abbreviated *LD*

[8] See the literature at Louis Ligeti, *Bölcs mondások kincsestára: Mongol Nyelvemléktár* (Budapest 1965) pp. 127—128

[9] Professor Ligeti called my attention to the commentary.

[10] Abbreviated *SX* and *SC*1 (this variant seems to be older.)

[11] Abbreviated *SG*, *SBp*, *SC*2 and *STM*.

[12] Abbreviated *SD*.

golian, Wiesbaden 1955.[13] Apart from the transliteration the two texts are essentially the same, both are known as Čaqar gebši's work. The Mongolian text of the Tibeto-Mongol manuscript differs from it. Damdinsuren mentions that he has seen another archaic Mongolian translation which at present is hiding if not lost.

Two folklore versions of the tale in question belong in fact to the previous group. H. Hermanns has put down one of them[14] told by a chieftain named Lo-bzang in the Kukunor territory. He, however, recited him by heart[15] the whole *Lugs-kyi bstan-bčos* commentary — thus it cannot be considered an oral tale really. As I understood from Vladimircov's work[16] the same happened to a Mongolian version of the tale. It has been put down by the Rev. James Gilmour[17] who considered it as folklore and did not notice that it was a literary product told by heart.

The version published by O'Connor[18] seems to have more characteristics of a folk tale.

The tale must have been wide-spread among the Mongols as we have four folklore versions which, according to our present knowledge, are more or less independent of the literary text of the commentary: two from Inner Mongolia (Khansu territory),[19] one from the Buriats[20] and one from the Kalmucks.[21] Its existence among the Kalmucks is the more striking as we do not have versions from the surrounding Russian territories.

3. In the following I take the motives of the tale one by one and compare the Sanskrit Tibetan and Mongolian versions in order to clarify what kind of connections can be found between them.

[13] The tale of *The lion and the hare* is on p. 38; abbreviated *SI*

[14] *Himmelsstier und Gletscherlöve*, Eisenach-Kassel 1955, pp. 202—203.

[15] *op. cit.* p. 240: «Das ist der «Sittenspiegel» deren Beispiele den mündlichen Traditionen entnommen wurden.»

[16] *op. cit.* pp. 13, 27.

[17] Rev. James Gilmour M. A., *Among the Mongols*. London, no date, pp. 344–345, Chapter XXVIII. *Aesop in Mongolia.*

[18] Cf. footnote 2.

[19] Published by Nasumbayar in Dunsyansk language, *Studia Mongolica* III. Fasc. 3, pp. 95—98. — W. Heissig mentions another version from Inner Mongolia(*Meng-ku-tzu ming-chien ku-shih-chi*, Shanghai 1962) but I could not reach it.

[20] Published by W. Heissig from the posthumous papers of W. A. Unkrieg, in *Mongolische Volksmärchen* (*Die Märchen der Weltliteratur*), Düsseldorf—Köln 1963, pp. 136—138.

[21] N. Badmaev, *Sbornik kalmyckich skazok*, Astrachan 1899, pp. 22—23.

(1) The stanza formulating the essence of the tale has a number of versions. Here I introduce three Tibetan texts. They can be found in the *Subhāṣitaratnanidhi* (*S*) in the *Lugs-kyi bstan-bčos* (*L*) and in the *Šes-rab sdoṅ-po*[22] (*Š*) assigned also to Nāgārjuna and included in *Tanjur*. According to Campbell[23] the latter also had a commentary though neither he nor anyone else had seen it.

Both *L* and *S* have more Mongolian translations. We have three independent translations of *S*: one is published by L. Ligeti,[24] one by Damdinsuren[25] and that of the *TM* manuscript. Damdinsuren gives more versions of *L*, while Vladimircov does not mention it. All Mongolian translations correspond exactly to their Tibetan original known to us, and no conclusions as to the existence of further Tibetan versions can be drawn from them. Therefore I do not give them here.

The śloka has not many versions in Sanskrit, the only significant difference occurs in the third pāda (see further). We know the śloka to exist in three kinds of surroundings: a) as a kathāsaṃgraha śloka summing up the message of our tale embedded in the prosaic text of the *Pañcatantra* or the *Śukasaptati* and *Daśakumāracaritam*. b) in collections consisting of *Pañcatantra* stanzas exclusively[26] c) in verse-collections which are (according to our present knowledge) independent of the *Pañcatantra*.[27] Of the Indian versions those in the older texts of *Pañcatantra* and those of the type b) and c) stand close to the Tibetan stanzas. I give here the text of the *Tantrākhyāyika*.[28]

[22] Cf. *Tôhoku Catalogue* No. 4329; Published by W. L. Campbell, *She-rab Dong-bu* of Nāgārjuna, Calcutta 1909. His text is the equivalent of that of the *Tanjur*.

[23] Campbell, *op. cit.* p. III.

[24] *Op. cit.* p. 24.

[25] *Subašid* pp. 22, 124.

[26] As for example the *Tantrākhyāna* from Nepal, see J. Hertel, *Das Pañcatantraṃ*, pp. 314—320.

[27] The most important of them is the *Cānakya-nītiśāstra* (Weber, *Über 100 Sprüche des Cânakya* : *Monatsber. d. kgl. Preuss. Ak. d. Wiss.*, Berlin, 1864 (1865), p. 411). About the other occurrences see O. Böhtlingk, *Indische Sprüche* No. 5386 (2440), and L. Sternbach's *Supplement* to it, *Abh. für die Kunde des Morgenlandes* XXXVIII, 1, 1965.

[28] J. Hertel, *Über das Tantrākhyāyika, die Kaśmīrische Rezension des Pañcatantra*, Leipzig 1904, p. 16.

Tantr.: *yasya buddhirbalaṃ tasya*
abuddhasya kuto balaṃ |
paśya jātibalassiṃhaś-[29]
śaśakena nipātitaḥ | |

Transl.: Whosoever has wit he has power
but how could be there power for the foolish?
See how the lion, strong-by-birth,
was destroyed by the hare

Subh.: *blo-daṅ ldan-pa ñams-čhuṅ yaṅ*
stobs-ldan dgra-bos či byar yod | |
ri-dvags rgyal-po stobs-ldan-pa
ri-boṅ blo-daṅ ldan-pas bsad | |

Transl.: For him who is clever though weak
what can be done by the strong enemy
the strong king of the animals
got killed by the clever hare

Lugs.: *šes-rab-čan ni lus čhuṅ yaṅ |*
der stobs-čan-gyis brñas mi bya | |
dper-na blo-gsal ri-boṅ-gis |
seṅ-ge srog-daṅ bral-ba bžin | |

Transl.: For the wise though having a small body
should not contempt be shown by the strong
likely, for example, the clever hare
has deprived of life the lion.

Šes-r.: *gaṅ-la blo yod de stobs-ldan |*
blo-med stobs-kyis či-žig bya |
či-žig seṅ-ge stobs-daṅ ldan |
ri-boṅ-gis ni srog-daṅ bral | |

[29] There are diverse versions in the third pāda, e.g. *Tantrākhyāna*: *siṃho vane rājā* «lion the king of the forest», Cānakya: *siṃho balonmattaḥ* «lion intoxicated with power», *Southern Pañcatantra*: *siṃho madonmattaḥ* «lion intoxicated with passion or pride».

Transl.: He who has wits is strong
what can the foolish do through strength?
How strong the lion was
yet he was deprived of life by the hare.

It is beyond doubt that *Š* stands the closest to the Sanskrit text. It was done in full agreement with the old Tibetan principle of «*pāda-pāda*» translation which postulated that the order of the Sanskrit lines should not be altered to comply with Tibetan syntax.[30] The 1st the 2nd and the last pādas correspond to each other nearly word by word. Taking into consideration the meaning «why, wherefore» of *kutas*, this translation of the 2nd pāda is also acceptable. *Paśya* in the 3rd line could not have been transferred into Tibetan since an Imperative is unimaginable in the beginning of the sentence. *Stobs-daṅ ldan* does not contain fully the meaning of any of the Indian versions.

Very interesting problems arise in connection with the two other translations. They stand close to each other concerning their contents though not in their wording, and they differ from *Š*. The difference is greater in the case of *L* than in that of *S*. The question is why do the two Nāgārjuna stanzas differ from each other, and what connection is between them and Saskya paṇḍita's work? Did he use their Tibetan translations or did he work on the basis of the original?

The fact that the two Nāgārjuna ślokas differ from each other, although both were translated by Śilendrabodhi and Ye-šes sde, indicates their having two different Sanskrit texts. Certainly they would have translated identical texts identically with the precision of *Š*. As to Sa-skya paṇḍita I do not suppose that he would have altered even in the wording the work of the distinguished 9th century translators if he had known it. It is more probable that he, too, worked on the basis of a Sanskrit original. His text must have stood very close to the Indian stanza serving as a source for *L*. Moreover, *siṃho vane rājā* which can be found in *Tantrākhyāna* (one of the Sanskrit *ślokasaṃgraha*-versions from Nepal) is a possible antecedent of *ri-dvags rgyal-po* in *S*. This feature also points to an Indian original.

(2) The beginning of the tale has three main forms which differ from each other in the Indian versions, in the commentary to *L* and in the commentary to *S*.

[30] See: N. Simonsson's fundamental researches in this field, *Indo-tibetische Studien*, Uppsala 1957.

The main point in the Sanskrit versions is the contract entered into by the ferocious lion with the animals of the forest on their initiative. According to it every day one of the animals has to go to the lion to serve him as food.[31] Thus it is the hare's turn once.

Except the Old Cashmere the Syriac and *Southern Pañcatantra* (but in one manuscript of the latter, too,) the lion has a name: Madotkata, Mandamati, Durdānta, Bhāsuraka. None of the Tibetan versions, however, gives the name of the lion.

According to W. N. Brown we have a tiger instead of the lion and a fox or jackal instead of the hare in a number of the Indian oral versions. It is interesting that in one version from Inner Mongolia also a tiger occurs instead of the lion.

The commentary to *L.* representing the second form mentions only that «the lion ate one (of the animals) day by day» (*seṅ-ges žag-res za-res 'dug-pa-las*). According to *RVl* «the king of the beasts of prey and other wild animals, the lion, having gathered together all the wild animals ate one of them every day as a tribute» (*ariyatan görügesün-ü qayan arslang qamuγ görügesün-i quriyaǰu edür büri albačilan nige*[*n*]*-iyer egelǰileǰü idedeg bülüge*).

The Buriat tale also belongs to this form.

The introductory part of *RD*2 belongs, too, to the third form characteristic of the commentaries to *S.* There is no mention either of the self-offering of the animals or their being eaten each in turn. What turns out from the texts is that the lion and the hare have lived together somewhere and because of his pride and greater strength the lion despised and vexed the little hare.

SX.: *'di*[32] *gñis rgyun-du 'grogs-šiṅ spyod-yul čig-tu*
SI.: *nigen yaǰar-a arslan taulai qoyar qamtu baiγsan-*
*RD*2.: *erte čaγ-tu nigen arslan öber-ün küčün-degen bolǰu*
STM.: *tere qoyaγula nasudu nököčen qamtu nigen-e yabun*

[31] Benfey considered this motif of «the animals sacrifying themselves» as of Buddhist origin and he compared it to the 12th (*Nigrodhamiga*) *jātaka* the illustration of which can be found on the fencing of a stūpa in Bhārhut from the 2nd century B. C. The form of the motif in the *Pañcatantra*, however, does not show the self-sacrifying character of the *jātaka*. It is missing entirely from the really Buddhistic Tibetan versions.

[32] We find the words *seṅ-ge daṅ ri-boṅ gñis* corresponding to the Mongolian texts instead of *'di gñis* only in the *SG* manuscript. It is not at all sure that this is an archaic feature — on the contrary one can suppose that they had been translated back into Tibetan from the Mongolian texts.

SX: *gnas-pa-na seṅ-ge raṅ-bžin-gyis ṅa-rgyal če-ba*
SI: *-ača arslan ber taulai-dur ürgülǰi : omoγlaǰu dorom-*
RD2: *yeke omoγ-iyar yabun bülüge tegün-ü oyir-a nigen*
STM: *aγui čaγ-tur : arslan iǰaγur-ača omoγ yeke-tü kiged.*

SX: *čig-šos stobs čhuṅ-bas | de-la seṅ-ges lan-graṅs*
SI: *ǰilan ǰobayaqui-dur . . .*
RD2: *üčüken taulai bui aǰuγu : tegüni nasun ürgülǰi*
STM: *nököge inu küčün üčügüken tula : tegün-dür arslan*

SX: *maṅ-du brñes-* [= *brñas*] *-šiṅ bces-pa-na | . . .*
SI: —
RD2: *basuǰu doromǰilan büküi-dür.*
STM: *eng olan-ta basun dayariǰu könügeküi-dür . . .*

Although rather different from each other and containing individual insertions, three more versions belong here essentially. They are the Tibetan one in O'Connor's, the one from Inner Mongolia and the Kalmuck version. In O'Connor's the hare meets the lion by accident. In the version from Inner Mongolia a tiger (*basï*) plays the lion's part but he eats his subjects only in case they do not obey him. In the Kalmuck tale first the hare himself gets frightened of his own reflection in the water thereupon he frightens the fox, the fox does the same to the bear and the bear to the lion.

The motif of self-sacrifice is nowhere in them and the starting point of the events is an accidental meeting of the lion and the other animals.

(3) The next motif is: «the hare makes the lion believe that he has a rival who is living in a cave (well)».

Brown divided the Indian folklore versions into two groups on the basis of this motif. According to the first type, the hare is late from the rendezvous. In his explanation he mentions the rival as the cause of his delay and it is easy to deceive the hungry and enraged lion. The hare in the second type lies that one or more of his companions have been carried off by the rival.

The first type is represented by the *Pañcatantra* from Cashmere, the *Southern Pañcatantra* and the *Hitopadeśa,* too. The Semitic and the Jaina versions of the *Pañcatantra* and the one in the *Śukasaptati* belong to the second type.

The Mongolian and Tibetan versions are in connection with the first group of the Sanskrit types and they do not differ essentially from each other. Only in the recensions of *L* and in the Buriat version, the hare counts upon

the lion's arrogance saying that it is easy to bully him but let the lion try to do the same with the other «*yeke beyeten*» in the well.

A significant element in the versions of *S* (and also at O'Connor's and in the Inner Mongolian one) is the provoking message of the rival:

SX: «*ṅa-daṅ stobs-'gran nus-par gyur-na stobs-'gran |*
SI: «*üneger küčütei olbasu nada-luya temečigtün*

SX: *de-ltar ma-yin-na ṅa'i bran yin ||*»
SI: *teimü busu bolbasu minu boγol bui . . .*»

(4) In *Tantrākhyāyika* the hare leads the lion to the well then and says to him that his rival is hiding in it. When the lion looks into the water he thinks his own reflection to be the enemy, he rushes at it and perishes.[33]

In Kṣemendra's *Bṛhatkathāmañjari* the lion waves his tail and shakes his mane.[34] Here we find then the following motif: a strong echo answers from the well to the lion's roar and the sound makes him only stronger in his false belief.[35] This episode can be found nearly in all the Sanskrit versions except the *Tantrākhyāyika*.

The «echo motif» is missing from all the Tibeto-Mongolian versions while they went into details with an obvious pleasure about the lion's shaking his mane etc.

The two Tibetan variants of *S* differ at this point and the versions of *L* also seem to have individual elements.

Accordingly the Mongolian translation of *S* by the Čaqar gebsi is based on the second Tibetan variant though they do not correspond to each other word by word.

In the finishing sentence of the tale it is declared in every version that the clever hare had won victory over the strong lion by means of his wisdom.

4. What are the general conclusions drawn from our investigations?

First of all it can be ascertained that the stanzas in *S* and *L* were translated independently of each other from the same Sanskrit stanza. Unfortunately the original is not known to us. It is certain, however, that it did not

[33] *asāvapyātmakāyapratibimbānabhijñatayā kumārgāpannacitto yamasau sapatna iti matavānsahasaiva tasyopari saṃnipatitaḥ*

[34] *kopādāsphālya lāṅgūlaṃ dhūtakesaraḥ*

[35] *siṃhanāda mumoca tatas tatpratiśabdena dvigunataro nādaḥ kūpāt samuttitaḥ . . .* (Edgerton considers the episode as original).

correspond exactly to the *kathāsaṃgraha śloka* included in the *Pañcatantra*.

The text of the tales, too, does not correspond in detail to either of the known Indian editions but elements can be found in the early Cashmere versions. Some of the later elements in the other versions are missing from the Tibetan variants.

The Tibetan versions stand closer to each other than to any of the known Sanskrit texts. This fact indicates that they were based on a Sanskrit original which did not come down to us.

Homogeneousness of versions written in different languages and at different times is a sign of literary adoption sometimes even in the case of texts collected from tale-tellers. This fact may warn us to be cautious in using the terms «literary tale» «folk tale» or «oral tale».

SONGS OF BULAGAT BURIAT SHAMANS

BY

V. DIÓSZEGI (Budapest)—N. O. SHARAKSHINOVA (Irkutsk)

When discussing Buriat folklore, B. Baradijn and Vl. Kotvič stated that shamanistic poetry is next in importance only to the epic poems. Most significant in this kind of poetry are hymns which, according to Shamanists, are sung by the spirit (*tengri*, *χat* or *ongon*) descending upon the shaman's mouth, or by a spirit of the *zajan* category, through the mouth of any man. The name of the hymn is *durdolgo* in the first case and *zajan* in the latter.[1] The *zajans* have sometimes aroused large crowds to singing. This peculiar kind of community singing, as reported by P. Batarov, was called *bölöšên*.[2] It has been also mentioned by M. N. Changalov, but in his usage the word refers to the singers (*bólöšin* [= *bōlōšên*] «pilgrim») instead of the song.[3]

A good collection of North and South Buriat shamanist poetry was recorded and published by B. Rintchen (*Les matériaux pour l'étude du chamanisme mongol* II, *Textes chamanistes bouriates, recueillis par* B. Rintchen, Wiesbaden 1961). Some of his records have their parallels in this paper.

In spite of their importance in Buriat folklore, shaman's songs have not been adequately collected. Although relevant material has been recorded by M. N. Changalov,[4] V. A. Michajlov,[5] S. P. Baldaev[6] and N. O. Šarakšinova,[7] the majority of the songs is still unpublished.

It is natural therefore that during our expeditions in Siberia[8] to collect materials on Shamanism, we have tried to record on tape as many shaman's songs as possible.

[1] *Novyj encikloped. slov. Brokgauza i Efrona* VIII, 681—2.

[2] P. Batorov, «*Bölöšên*» *u Severobajkaljskich burjat*: *Žiznj Burjatii*, 3/1—3 (1916), 107—8.

[3] M. N. Changalov, *Sobranie sočinenij*, I. 541.

[4] M. N. Changalov, *Tetradj dlja zapisanija materialov o šamanstve*, 1902—9, 48 tetradej. *GMÊ* (Leningrad) V 100, inv. 39.146 (rukopisj)

[5] V. A. Michajlov, *O burjatskom šamane*, AN SSSR, Archiv (Leningrad) Fond 282, opisj 1, No 61 (rukopisj).

[6] Verbal information received from the author.

[7] Verbal information received from the author.

[8] *Cf.* V. Diószegi, *Bericht über eine Forschungsreise nach Sibirien*: *Sociologus*, N. S. IX/1 (1959), 60—6.

Our paper presents a few of the songs of Chanchaev Chanchaevič Chadi, a former shaman of the Buriats. The tape-recording was made on 7 September, 1957, in the Mankovo ulus (Bochanskij rajon, Irkutskaja oblastj). The texts were transcribed from the tape and translated by my colleague, N. O. Šarakšinova. In Hungary they have been revised by G. Kara.

The biography of the former shaman Chadi is being printed in full, as recorded on the tape, not only because it reveals how he became a shaman, but also because it shows his outstanding character.

Chanchaev Chanchaevič Chadi[9] was born in 1884, in the Cheltegej ulus (Ukyrskij bulučnyj sovet, Bochanskij rajon, Ustj-Ordinskij nacionaljnyj okrug, Irkutskaja oblastj), in a poor Buriat family. His mother died when he was five years old. At the age of twelve he also lost his father. Having become an orphan, he was taken care of by the local Buriats who fed and clothed him. When he grew up, he became a farm hand, working in the fields. He was an agricultural worker for twelve years.

On one occasion he moved to the house of a rich man together with his friend, a farm hand like himself. His friend found treasure in the form of gold coins hidden by rich people. On the money lent him unexpectedly, he went to see the world. He travelled to Irkutsk, from there to Krasnojarsk, then to Tomsk, Chakasia and Minusinsk. At that time he was thirty years old. On returning to Irkutsk he got a job at the pâtisserie owned by the merchant Pavel Ivanonič Gusev. He left Gusev in 1914 and went to do railway construction work in Ačinsk and Krasnojarsk. He was a simple worker. His experiences in the towns and the acquaintance of Russians broadened Chadi's outlook. Two years later he was mobilized by the Tsarist army and put on military supply service. Buriats, as non-Russians, were called up at that time. The troop-train took him to Moscow where he spent one month, then he was taken to Minsk. He took part in the First World War by digging trenches, building bridges and bomb-shelters.

From Minsk he arrived at the town of Dragobyč in Galicia. Then he lived in the territory of the Austro—Hungarian Monarchy, by the river Prut, in Czernowitz (Černovcy today). He worked here as a carpenter for four years.

After the war (the Soviets were now in power), or more exactly during the civil war, Chadi returned to his native land. In 1930 he joined a cooperative (*seljchozartelj*). When the kolkhozes were organized, he was elected president. He left this post in 1934 and worked as a store-keeper. Later he

[9] For its photograph see: V. Diószegi, *Tracing Shamans in Siberia*, Oosterhout 1968, 5a.

became a cashier, then the leader of an agricultural brigade. He organized a mill in the kolkhoz and was a miller for 12 years, that is, till 1944.

In 1951 he was sentenced to 25 year's imprisonment as a shaman, under article 58 of the law. But he did not stay in prison for a long time. His innocence came to light and he was released after four years.

Since than he has been working in the kolkhoz, and very industriously at that, too: in spite of his old age he accomplishes 300—400 work units a year.

Chadi performs minor and rather simple shamanic rites. He knows a series of cultic hymns. He has continued the activities of a shaman since 1951, not of his own will, but «at the constant command of the spirits». The reason for his assuming the shaman's role is the following. His mother Ekaterina (Šatrina), born in the Zaglik ulus, was of shamanic descent (from the *χudagitan* clan), i.e. she possessed an *udχa*. When all the matrilineal relatives refused to perform the shamanistic rites, the shaman's spirits began to harrass Chadi at night, and forced the old man of 66 to become a shaman. Before that time, says the old man, he had known nothing about shaman things and had not even wanted to. So he refused categorically. He did not agree to become a shaman for a long time. Then «the spirits» began to send illnesses unto him. It went on for two years. He was constantly ill. When he was no longer able to recover from the disease, he consented to becoming a shaman. The illness subsequently disappeared, and, in 1950, he began shamanizing.

The former shaman Chadi thus inherited the *udχa* of his mother's clan, because that clan had no more shamans among its members.

A. V. Michajlov has collected outstanding material on the *udχa*. The following passages are quoted from his manuscript. Only those who have inherited the right on the father's — husband's or on the mother's side may become shamans and shamanesses. The right itself to become a shaman — which can be acquired by other means as well as through inheritance — is callet *utχa* «origin, ground, reason» by the Buriats. The shamanic heritage, if it is in the male line, is called *χalūη utχa* «close, hot origin, i.e. in one's own clan», and when on the wife's side, it is called *χari utχa* «alien clan, outside origin». The patrilineal shaman's right descends after the death of the shaman to his son; if he is childless, it is either handed down to one of the close relatives, or may be even temporarily be interrupted for two, three or even more generations, then it is taken up again. The interruption of the *utχa* is called *utχa tahara* «the *utχa* is broken», *utχa teherne ügei* «the *utχa* does not return». The usual explanation for this interruption is that the previous shaman is deprived of the opportunity to teach (from the other

world) the soul of the chosen relatives in the ways of the shaman's activity, because the (dead) shaman has not fulfilled his duties on earth properly. He has brought down the wrath of the deities on himself for some reason, his soul is imprisoned in punishment, and moreover the deities and spirits who gave him the right — the *utχa* — deprive even his clan of shamanism. This suspension is of course only temporary, and when the various sacrifices offered by the shaman's relative appease the deities who gave the *utχa* to the shaman, his soul is released, the ban is lifted from the shaman's clan and a new shaman is born. — Inheritance of the shaman's right is different on the wife's side, i.e. in the case of the *χari utχa*. Shamanism on the wife's side is inherited according to the same system as on the male line, but it is an important fact that it comes to the descendants from outside, from an alien clan. Consequently, it is not always inherited by the descendants of the shamaness, but it goes to the clan from which the dead shamaness descended; this *utχa* will change from *χalūη* (own) into *χari* (alien) and vice versa. Such an *utχa* would be claimed by both clans. It all depends on the good or bad will of the deities who choose the clan with which the *utχa* would stay. If their anger was provoked by the soul of the shamans of the *χari* (alien) clan, then the *utχa* would return to the *χalūη* (own) clan — and vice-versa.»[10]

*

When we asked the former shaman Chadi to perform his songs, first he poured a cup of *arχi*, i.e. brandy distilled from milk (Russian *tarasun*), and sprinkled it (Bur. litt. *sasalīe bariχa*) for the *êžêns*, the master-spirits of his land.

The meaning of this latter word, according to the word index of the three-volume edition of M. N. Changalov's works,[11] is «master, ruler» (II, 408). His texts, however, indicate that he also regarded these as master spirits: «More important . . . are the *êžin* spirits: the masters of rivers, lakes, hollow places and springs. The *êžins* could protect people. They could present them with a rich haul of fish and cure them of various diseases. Therefore they even perform religious rites, in everyday life as well as at fishing time and when they travel to the medicinal springs (*aršan*).» (I, 120). Such a master ruled the earth: e.g. according to the Buriats of Bilčir his name was Dagal-nojon and his wife was called Bagal-χatun (II, 136). But other natural phenomena also had master spirits: fire (*gali-êžin*) (I, 298), various mountains

[10] V. A. Michajlov, *O burjatskom šamane*, (rukopisj), 2—5.

[11] M. N. Changalov, *Sobranie sočinenij*, I—III (1958—60).

(e.g. the master spirit of the Charchak mountain) (I, 310), the Baikal (*dalan* [= *dalajn*] *êžin*) (I, 318), the sun and the moon (I, 319), the various stars, Venus, the Plough, Orion, etc. (I, 321), *cf*: «The following celestial bodies are worshipped by the buriats: the sun, the moon, the stars and the comets, which have their own *êžin*s» (II, 118), the southern and northern wind, fog (I, 324), the forge-hearth (*χiχan êžin*), the (blacksmith) coal (*hogi* [= *χugaj*] *êžin*), the forge-hammer (*baltan êžin*) etc. (I, 542), but there was e.g. a protecting spirit for the wedding-feast and marriage, named Tulman Sagan-nojon, a grey-haired old man, who lived on the Tulma mountain.[12]

The master spirits dwelled in certain birchtrees. «On the pines (or birches) of the forests there are what the Russians call «whirlwind nests»; the Buriats call them *gur-nama* or *gur-hala* [= *gùr-namā* or *gùr-halā*]. Those on birch-trees are named *gur namata χuhan* [= *gur namāta χuhan*]; such birch-trees are the dwelling-places of the spirits. If the whirlwind nest is formed on a fir-tree, the Buriats say that it has its own *êžin*, and they call this fir-tree *êžite narhan* [= *êžêtêj narhan* «fir-tree with master-spirit»]. Such trees are never cut, and especially not for building material.»[13]

When sprinkling the brandy distilled from milk the former shaman (hauted) the following prayer:

Дайдын үбгэд,	Old men of the world
Далайн һамгад,	women of the sea
Энэ дайдаяа дайдалжа,	who live in this world
Хаан тайжаяа тайжалжа ябаһан	who have become khans and princes
Дурдалга ехээ дурдахам.	with a powerful call, I summon you
Хада дээрэһээ гараха	you came on a golden road
Алтан харгыда ерээ бэлэйт.	which starts from the top of the cliffs
Хатан хуймажа,	following [?] the *χatan* [mountain]
Хушууни харгыда	through the ledge of the mountain
Түүхэ гэжэ түүхэлхэ	I tell you the story:

[12] «At each wedding there is a man representing Tulman Sagan-nojon, who blesses the young couple. When the young woman is led to the house of the bridegroom, she is seated at the *turgê*, the birch driven into the ground, to which a pole is attached at one of its ends, the other end rests on the ground, and the fur-coat of the mother-in-law is hung on it. The newly wedded pair, holding hands, is led out of the yourt, while a large kerchief held by its four corners by the guests is carried over their heads; so the young couple is taken round the yurt, then they stop in front of the sayer of the blessing [the man representing the *êžên*: Tulman sagan nojon], someone calls out: «take !», and then he blesses the bridegroom and the bride so that they have a happy life and promises many children.» (M. N. Changalov, *Sobr. soč.* II, 306).

[13] M. N. Changalov, *Sobr. soč.* II, 218.

Буряад зони ёһо	the custom of the Buriat people,
Булгат яһани тууҳэ	the story of the Bulagat clan,
Хуушан ехэ удха	the old great ancestors
Тууҳэ ехээ тууҳэлхэм.	I tell you the great story
Энэ дайдаяа үзэжэ	Oh old men, women
Томо дайдаяа томолжо,	who look at this world
Хэлтэгэй дайдаяа дайдалжа,	a lop-sided [= mountain] world
Хаража манажа яблаһан	who walk keeping watch and guarding,
Үбгэд, һамгад,	and having partaken of one cup singly
Нэгэ такша нэжээд	two cups in pairs
Хоёр такша хошоод,	of this great [milk] brandy
Энэ ехэ арсиһаа	they return.
Хуртэжэ харигты	from the forest you give me sense
Ойгоор ой оруулжа,	from the taiga you give me reason
Тайгаар тарси оруулжа,	of what I have forgotten, you remind me,
Мартаһайм һануулжа	if I have fallen asleep, you wake me.
Унтаһайм һэрээжэ	these uncles of Tarsa[14]
Ябахытнай гуйнам.	these uncles of Ubese
Энэ Тарсайн ахаһы	uncles of Ardaj[15]
Энэ Үбэсэйн ахаһы	their ancestors I mention
Ардайн ахаһы	calling their *utχa* I summon
Удха узуур хым.	having consumed [the sacrificial drink]
Удхайень дурдан хэлэнэм	return !
Баран хуртэжэ харигты !	*sēg* ![16]
Сээг ! . . .	

[14] M. N. Changalov also recorded a text in which both Tarsa and Ardaj appear. Aχanχu basagad was very much respected by the Buriats of Balagan and Ida. A passage from their prayer:

«*Taban tolgo Tarsa*	«Five-headed [-peaked] Tarsa
Tagin bulak undan	Spring drink of the Taiga
Arban tolgo Arda	Ten-headed [-peaked] Arda
Aχan bulak undan»	Spring drink of the forest.» (I, 492, 494)

[15] To the god of Ardaj (Ardaj Aχanut [*ardajn aχanud* «the uncles of Ardaj]) at first three, then six, and finally seven animals are offered. (M. N. Changalov, I, 360).

[16] *sēg* ! «exclamation in shamanic hymns» (*Cf.* Bur. litt. *sêg* !). «At the end of his prayer the shaman says: *sêk* !, and all the Buriats participating in the *sasali* [drink-sprinkling sacrifice] repeat the shaman's word: *sek* !» (M. N. Changalov, I. 524).

The granny of U̇bese

Old granny U̇bese comes from the Kuda valley, and from the Durlai clan. She was married to a man of Unga [Bur. *U̇nge*], but she was on bad terms with her father-in-law. Since they could not get along, she decided to run away, back to her parents. She set out on foot. Those were cold winter days. She walked in deep snow, the cold was no laughing matter. Although she was from a famous clan, she froze to death on the way. She died in the locality Teljun, embracing a tall fir-tree. She died young, very much offended. From this time on, this woman of U̇bese was called by the nickname «granny of U̇bese». She took revenge on small children. She kept saying: «I'll eat them [the children] when they are small, and drink up their blood», and she began to do harm to children. And who wanted his children to be lively and healthy prayed to this granny.

Үбэсэйн төөдэй	Granny *U̇bese*
Шэрэмэл сагаан төөдэй	Embroidered [dressed out] white granny
Сагаан нуур толгойтой,	white lake-headed
Самсаал бууе адхуулжа	when blue geese are gathering
Хүхэ нуур толгойто	she has a pointed [sharp] gun taken in her hand
Хүхэ галуун гульдажа,	blue lake-headed
Хүндэй бууяа татуулжа ябаһан	she gets her hollow [=barrelled] gun cocked
База хүни байра нэгэ	The shelter of brothers-in-law is the same
Балта һүхэйн дуугай нэгэ	the clang of hammer and hatchet is the same
Хонгор болоһон саһан	the snow gathering in heaps
Хүжэр бууһан хүйтэн бэрхэ . . .	and the heavily descending cold is hard to endure

Үнгэйн төөдэй	Granny *U̇nge*
Абзайн басаган	Daughter of *Abzaj*
Бүхэ һөөмэй,	*Bŭχe Hŏmej*
Будүүн һөөмэй	fat [= respectable] *Hŏmej*

Хан һөөмэй,	royal *Hŏmej*
Хатан һөөмэй!..	*χarakšan* [= Black] granny
Харакшан төөдэй	turning into a black mouse at the edge
Хаяагаар хака хулгана боложо,	turning into a grey mouse in the corner
Булангаар боро хулгана боложо,	turning into a grey cuckoo you are not calling
Үлэ хүхы боложо дуугархабэй,	turning into a speckled magpie you are not chattering
Алаг шаажгай болжо шаханахабэй	unevenness on the bank you do not pile [?]
Захада хобхобой[17] хоморхобой[18]	to mother earth you do no harm [?]
Үлгэндэ Үлэ [үйлэ?][19] хэхэбэй	for the newborn you set up no obstacles by saying
Гараһанда гасаа хэхэбэй гэжэ...	you have become an acquaintance, a friend
Тальсиин магаһаар	to the Russians of the village Talsi
Танил анда боложо,	you have become a good friend
Үнгын мангаһаар	to the Russians of Unga, but
Үлэ танил боложо	with the Russians of Tura [= Balagansk]
Турайн мангаһаар	when you clashed
Туршалдажа ябахадаа	your Maš-Maš dog
Мааш мааш нохойео	when you led behind yourself
Дахуулажа ябахадаа	you walk your round cake[20] breads throwing
Хүбэрэг хүбэрэг хэлеэмэеэ	your Maš-Maš dog
Хаялсажа ябаһан,	you lead behind yourself
Мааш Мааш нохойео дахуулан ябаба.	and then
Тиихэдээ	your six-legged two-year-old colt
Ергоон хүлтэ даагаһаниин	has not yet become rangy

[17] *χobχo* «plain, flat»

[18] *cf.* Buriat. litt. *χomirχo* «to collect»

[19] *uɨlę* «trouble, misfortune»

[20] Bur. *χübereg* < Russian *kovriga* «large, round-shaped baked bread, loaf». D. N. Ušakov, *Tolkovyj slovarj russkogo jazyka*, Moscow 1935, I, 1338.

Нарин хэмдээ хүрээгүй байба.	when you were sixty years old
Ерo хүрэхэ наһандаа	you should have become a shamaness
Одигон болхо хүн аад	
Одигон хэмдээ хүрээбей.	but you did not become a shamaness
Турайн мангаһаар	when you matched your strength with the Russians of the town of Tura
Туршалдажа ябахадаа,	you were thrown into the water of the Angara
Ангараяа уһа руу	thrown in you died
Хоолойдоо шулуу уюулжа,	you granny
Хаюулажа Үхэһэн	you have an ancestor (worshipped) as an ancestor
Төөдэй бэлэйш!	you are of an ancestry (coming) from heaven
Удхалаһан удхаш бэлэй	from Tenek Manlaj you descend
Тэнгэриһээ удхатай	from Dansa springing from them you descend
Тэнэг шара маньилайһаа удхалаһан	your ancestor worshipped as an ancestor is he
Тэдэнээ Даншаа гэжэ удхатай	
Удхалаһан удхань тэрэ гэлэй.	

The Uncles of Ụbese

This tradition was already recorded by M. N. Changalov: «Toglok had seven sons and a daughter, the latter took cattle to posture. Once she saw a flower growing on a grave; she picked it, played with it, then ate it. She became pregnant and gave birth to a son who was named Obogon. The flower was an *urguj* (Bur. litt. *urgy*) (snow-flower), therefore the Buriats say of Obogon: «Obogon, found under the root of a snow-flower.»[21]

Chadi completed the legend as follows: «There was a man named Obogon who sprang from the root of the *urguj* (snow-flower). Obogon had three sons: Onχotoj, Oloj and Ongoj. One day the three sons of Obogon went to hunt in the field. Every evening they cooked dinner for themselves; they roasted meat for three and put it away till morning. One morning the meat of one of the brothers was missing. This went on for three successive nights. The brothers were very much astonished, they watched everything and looked around. They saw footprints. They began to follow the tracks, they walked

[21] M. N. Changalov, III, 114.

and walked, till they saw a cave. They saw that a beautiful girl was lying in that cave. The brothers did not hesitate long, they grabbed the girl and took her home. She was an Evenki [= Tungus] (*χamnagan*) girl. The brothers began a debate over her: «I will marry her» — said one. «No, I will marry her» — said the other. To end the debate, they turned to father Obogon.

The older brother said: «At night she ate the meat from my tilted stake.» Then the father said: «There should be no debate then, she belongs to the one, from whose stake she ate the meat». So the older brother married the beautiful Tungus girl. This girl came from a shaman clan. From this marriage sprang the «uncles of *U̇bese*». Thus the «uncles of U̇bese» are of Tungusic origin, and therefore they are called:

Тайгын табинһаа	«from fifty of the taiga
Табин найман хамнагадһаа —	from fifty-eight Tunguses [*χamnigans*]
	you descend».
Үбэсэйн Аханууд	The uncles of *U̇bese*
Бүдүүн могой морьтоноһоо	From those with thick snake horses
Нарин могой минаатанһаа	from those with thin snake whips
Удха барижа тулаашан	you descend,
Үндэр һүгээ сабьятан	you with high-heeled boots
Үргэн халюун захатан! . .	with wide otter-skin collars
Тайгын табинһаа	from fifty of the taiga,
Табин найман хамнагадһаа	from fifty-eight Tunguses [hamnigans]
Удха баряашан . . .	you descend.
Түүни сааша удха болохонь:	and the descent of the clan goes on like this:
Бурууе бэлшээридэ хүрээбэй	who has not been on the pasture of the one-year-old calf,
Бурхисаан баабай	old man *Burχisān*,
Хашираги бэлшээридэ хүрээбэй	who has not been on the pasture of the two-year-old calf
һархисаан баабай, гэжэ	old man *Harχisān*,
Түүхэ баабай,	old man *Tūχe*,
һаари баабай,	old man *Hāri*,
Мурии баабай	old man *Murī*,
Монзо баабай	old man *Monzo*,

Монзойн хүбүүн Пайбал	Monzo's son *Pajbal*,[22]
Шобхоноги хүбүүн Тэниишкэ	son of *Šobχonok*, *Teniške*,
Дэлһэри хара Зогдор	[with a] bushy black mane
Моотьхи баабай,	old man *Moťχi*,
Нохой баабай,	old man *Noχoj*[23],
Түлжэй баабай	old man *Tülžej*[24],
Шагдаан төөдэй,	old woman *Sagdān*,
Бигдаан төөдэй	old woman *Bigdān*,
Шантаан төөдэй	old woman *Šantan*[25],
Хурдууһы	the two daughers of *Xurduts*
Хоер басаган гэжэ нэрлүүлдэг.	they are called.

The combat of the uncles of *Übese* and *Tarsa*

«One day the uncles of Tarsa went to the uncles of Ubese to ask for a hand in marriage. Then they set out with the bridal procession in order to escort their own girl. During the wedding-banquet they had a row with each other about something and began to fight with their own magic power. The uncles of Ubese began to chase the uncles of Tarsa. The uncles of Tarsa ran far away, with the uncles of Ubese on their trail. Then the uncles of Tarsa ran to the uncles of Ardaj and so they escaped. Those of Ubese had to return. The uncles of Ardaj are stronger than both the uncles of Ubese and Tarsa so, they defeated them all. They are very strong and have magic power. They show their magic. For instance there is a tree in the forest. They stab the tree with a knife and milk brandy runs from it. This milk brandy belongs to a woman who is just distilling it. In olden times there used to be strong, powerful people (shamans). Nowadays there are few shamans. In the olden days the people said: «There are less and less shamans and more and more lamas». (Chadi's story)

M. N. Changalov has also published information about the hostility between the shamans of *Übese* and *Tarsa*.

[22] *Pajbal* < Russian *Pavel*.

[23] Dog, *cf.* K. M. Čeremisov, *Burjat-mongoljsko-russkij slovarj*, Moscow 1951.

[24] *tùlžêχê*, cf. Čeremisov, 456: «rasti krepnost» (o molodnjaka).

[25] cf. Bur. litt. Čeremisov, 690: *šantagar* «kurnosyj», *šantajχa* «bytj vzërnutym (o nose)».

«According to the words of the Buriats the conflict between the shamans of Obosa [Ùbese] and Tarsa has been going on since old times, and therefore their life is short, that is, they die young. The reason for their hostility to each other is the following. A woman in the Alar district (Alarskoe vedomstvo) fell ill and called for the black shaman Bugdan who lived with his father-in-law, the tajša of the alar.[26] Bugdan went to the sick woman, sprinkled her with milk brandy, offered up family sacrifices [*χêrêg*], and told the woman that a black cock should be sacrificed for Xan Xoχo, the master spirit of Olhon island, and that the black shaman of Tarsa, Hoχor Xara Kòstò should therefore be invited. Then the ill woman sent for the shaman Hoχor Xara Kòstò, the shaman arrived and ordered the black cock to be prepared. Next day the black shaman Hoχor Xara Kòstò prepared for the sacrifice; they went out into the open air to offer the sacrifice; after a few rites they dug a fir-tree *širê* (offering table) into the ground, broaching the black cock on its point; then they summoned the master spirit of Olhon island. The shaman Hoχor Xara Kòstò went to the fir-tree, shook it, gave a whistle, and the black cock flew away, towards the southeast, in the direction of Olhon island. Then the shaman Hoχor *X*ara Kòstò turned around and said: «see what my powers are like!» Next day the shaman Bugdan offered a sacrifice to the *ongo χordud* deities;[27] when the flayed skin of a sheep was hanged on the birch-tree, the shaman Bugdan, having shamanized, also went to the širê, i. e. the birch-tree, shook it and whistled. Then the sheepskin, too, flew away. Turning around the shaman Bugdan asked: «what am I like*?*» Then, out of jealousy, the shaman Hoχor Xara Kòstò threw the tobacco pouch and the pipe in the air. These things caught up with the sheepskin and, together with it, they fell to the ground. Shaman Bugdan said to Hoχor Xara Kòstò: «I did not interfere with your sacrifice yesterday, then why did you interfere with mine?» Then the two shamans began to fight. Both shamanized for themselves in order to eat each other,[28] and with that the fight was over. Later, at a wedding, there was another quarrel. It was Tangaran, the son of Bugdan himself and Xuχêr, the son of Uladar, who quarrelled with Ajanga and Kòstò, shamans of Tarsa. And isnce that time, there has been hostility between these shamans.»[29]

[26] *tajša* (Bur. litt. *tajšā*) «chief of the Buriat minority district (vedomstvo)».
[27] *zajan* «deity of lower rank».
[28] *ideχê* (Bur. litt. *êdiχê*).
[29] M. N. Changalov, I, 486—7.

The uncles of *Tarsa*

The former shaman Chadi's song to the *tarsajn aχanūd* (uncles of Tarsa) relates the origin of these master spirits. The tradition has already been recorded by M. N. Changalov. The best-known shaman origin (*utχa*) is the origin of the shamans of Tarsa. A Buriat from the Tarsa ulus lived in the Kulunkun ulus of the Kuda minority district (Kudinskoe inorodčeskoe vedomstvo), and he married there the daughter of a big black shamaness; two sons were born of this marriage who later became big black shamans: 1. Ajanga; his children are not recorded (at another place (I. 491), however, Changalov writes: «Ajanga also had daughters: the older was Tanoška and the younger Aniška (Tanočka and Ničка); the son of Ajanga was Uršak; the son of the latter, Butuχê») 2. Hoχor Xora Kòstò; his son was Bujan, Bujan's son was Bujaški whose son was Šobχonok and the son of the latter Fidot, they were all big black shamans. They have a black shaman origin. (I, 485) *Cf.* the twofold division of Buriat shamans: «Depending on whether they serve good or evil gods, the shamans fall into two classes: white (*sagānaj bò*) and black (*χaryn bò*) shamans» (I, 372).

Тарсайн аханууд	The uncles of *Tarsa*
Тарсайн аханууд	The uncles of *Tarsa*
Асуйхан одигонһоо удха бариһыйма.	descend from the shamaness *Asujχan*
Шубуун ноедһоо удхатай,	they descend from *Šubūn* nojod[30]
Ардайн аханууднаа удхатай,	from the uncles of *Ardaj*
Олон тээһээн удхатай тарсайн аханууд гээшэ.	The uncles of *Tarsa* descend from many sides
Буяшка баабай	old man *Bujaška*
Алешка баабай	old man *Aleška*[31]
Аса хэлэн Шобхонок	language-knowing *Šobχonok*
Махаал баабай,	old man *Maχāl*[32]
Фроол баабай,	old man *Frōl*[33]
Федоот баабай	old man *Fedōt*[34]

[30] «Master Bird».
[31] Russian name: Alëška Aleksej.
[32] Russian Michail.
[33] Russian name: Frol.
[34] Russian name: Fedot.

Егоор баабай	old man *Egōr*[35]
Сагаан толгой	white-headed
һалбай баабай —	old man *Halbaj*[36]
эдэ саам тарсайн үбгэһын хым.	These are the old men of Tarsa, who [out of respect]
Тиигээд тарсайн аханад:	are called old men. Thus the uncles of Tarsa go on:
Зүүн тээһээ	from the eastern side
Зүүни газари зүгһөө	from the direction of eastern land
Зүлхэйн газари эхинһээ	from the region of the source of the river Zülχe [the river Lena]
Олзойн отхоноһоо	from the smallest [?] of acquisitions
Нара гарахын дэргэндэ	on the eastern side
Нагсагай нараһан	a thick [?] fir-tree
Наян найман гэшүүһэтэй	with eighty-eight branches,
Гэшүүһэн бүрээ үүргэтэй	a nest in each branch
Үүргэ бүрээ үндэгэтэй.	an egg in each nest
Үндэгэниинь хахаржа,	the eggs break
Шууян шамшаржа,	noise cracks
Хэрээсэлжэ хаагдажа,	crossing [? criss-cross] they close.
Хэрмэшэлжэ ябаһан удхань тэрэ.	they hunt squirrels
(Энэш иигээд шубуун ноеһын удха).	
Түүни наада удхань:	his further kin:
Шара далайн захада	on the shore of the yellow sea
Гал улаан һабартанһаа	from those with fire red claws
Алтан шара нюдэнһээ	with gold yellow eyes
Удха бариһан.	they descend.
Шара соохор мори	on a yellow, pied horse
Үдэршэе, һүнишэе	galloping night and day
Хатарган байһан	shamaness *Šatyχan*
Шатыхан одигон.	was drunk in the day
Үдэршэе халамгай	was drunk by night.
һүнишэе халамган байһан.	her further kin:
Түүни саада удхань	from the surge of blue sea
Хүхэ далайн хүдэлгөөнһөө	from a deep hole

[35] Russian name: Egor.

[36] cf. Bur. Litt. *halbaj*, rarely used word: «a cow that is milked no more» (prestavšaja doitjsja korova, Čeremisov, 642).

Хүндэй ехэ суулганһаа	from the play of narrow sea
Нарин далайн нааданһаа	from an extended hole
Намтар ехэ суулганһаа	they descend, they say
Удха бариһан гэжэ	from *Uta Sagān Nojon*[37]
Ута сагаан ноенһоо,	from this great sea
Энэ ехэ далайһаа	from the master of the sea
Далайн эжэнһээ	they descend
Удха баряашан	master of *Ojχon*
Ойхони эжэн	*Uta Sagān nojon.*
Ута сагаан ноен.	water sea is my way
Уһан далай харгьмин	high *Ojχon* is my hole
Үндэр ойхон суулгамин	small narrow sea is my play
Нарьхан далай наадамни	the extended *Ojχon* is my hole, saying
Намтар ойхон суулгамни гэжэ	they descend from him
Тэрээнһээ удха баряашан	(this is where the uncles of Tarsa
тарсайн аханаһы удха узуур тэрэл даа.	take their origin from)

[37] Long White Master. Uta Sagān Nojon, or Xan Xötö babaj, oldest son of the powerful Êsêgê Malan têngri (Changalov, I, 404), the master spirit of Olhon island, his wife: Uran Sagan χatun. They offer up to him pigeons with white and blue ribbons tied around their necks. (Changalov, I, 360).

SOME TECHNICAL TERMS IN CH'ING DYNASTY CHINESE DOCUMENTS RELATING TO THE MONGOLS

BY

DAVID M. FARQUHAR (Los Angeles)

The greatest mass of published primary sources on Mongolian life and government is the Chinese documents of an administrative character which were the by-products of nearly three centuries of Ch'ing dynasty control over various Mongolian lands. When one thinks of the undoubted thousands of *unpublished* Chinese documents of this sort in Peking, Köke Qota and elsewhere, the number is truly immense.[1] Some Japanese scholars have studied these materials,[2] but almost no one else; some sinologists, who have been mainly interested in China in Ch'ing times, have touched on them occasionally, but usually with reluctance.[3]

One reason for this reluctance has been the plethora of technical terms which these documents contain, terms which cannot be found in most dictionaries. Many are Mongolian terms in Chinese transliteration — these will not long trouble the mongolist, but they can be very distressing to the sinologist who has not studied the Mongolian language and Mongolian culture; other terms, with strong Chinese associations and usages going back for millenia, can mislead both mongolists and sinologists when they occur in a Mongolian environment of the seventeenth or eighteenth centuries. Below, arranged in alphabetical order, are forty such terms found in Ch'ing

[1] I have surveyed the chief collections in a bibliographic note in my *The Origins of the Manchus' Mongolian Policy*, in: J. K. Fairbank, ed., *The Chinese World Order* (Cambridge, Mass. 1968), pp. 328—329.

[2] The work Tayama Shigeru 田山茂 and Yano Jin'ichi 矢野仁一 is of special importance; see the former's *Shin-jidai* 清時代 *ni* 於 *okeru* 蒙古 *Mōko no shakai seido* 社會制度 (Tokyo 1954) and the latter's *Kindai Mōkoshi kenkyū* 今代蒙古史研究 (Kyoto 1925 and other eds.).

[3] An important exception is the work of the late Professor Erich Haenisch. Scholars working in the Mongolian Peoples Republic have the advantage of great quantities of unpublished Ch'ing documents written in Mongolian, which they have been exploiting in numerous publications. See, for example, Ö. Čimed, ed., *Čingünžavaar udirduulsan Ar Mongol dach' tusgaar togtnolyn temcel (1756—1758)* (Ulanbator 1963) and C. Nasanbalžir, *Ar Mongoloos Manž čin ulsad zalguulž bařsan alba, 1691—1911 on* (Ulanbator 1964).

documents, the elucidation of which may help students to read these rich materials.[4]

1. *cha-nien a-k'o* 札年阿克, see under *la-ts'ang*.
2. *ch'e-ch'ien* 掣籤, see *pen-pa chin-p'ing*.
3. *chiao-hsi su-la la-ma* 敎習蘇剌喇嘛, see under *su-la*.
4. *chin pen-pa p'ing* 金奔巴瓶, see *pen-pa chin-p'ing*.
5. *chü-t'e-pa* 巨特巴, see under *la-ts'ang*.
6. *hsien-san* 閑散, see *su-la*.
7. *hui-chi* 會集, Mo. *čiγulγan* «assembly, «league»». This Chinese term is, for the most part, used only in documents dating from before 1691, and reflects most closely the fundamental meaning of the Mongolian term: a solemn meeting of nobles and officials to perform some important task or make an important decision.[5] In 1691 the K'ang-hsi emperor held a solemn assembly at Dolōn nūr of all submissive Mongolian princes to swear loyalty to him. This assembly became the prototype for a new form of assembly in Mongolia: a triennial meeting of princes of a particular region at a fixed place primarily to renew their oaths to the Manchu emperor and to review their troops. The ideological character of this new assembly is reflected in the Chinese term which now replaces *hui-chi*: *hui-meng* 會盟 «to assemble and make an oath.» With the appointment of more or less permanent officers (the «league chairman,» *meng-chang* 盟長, Mo. *čiγulγan-u daruγa*, and his various assistants) sometime before 1674, one can see the germ for the transformation of these assemblies

[4] The sources are indicated by the following abbreviations:

LFPTL: *Li-fan-pu tse-li* 理藩部則例, 64 *chüan*, 6th ed., 1908 (earlier versions are entitled *Li-fan-yüan* 院 *tse-li*).

LFYTL(M): [*J̌arliγ-iyar toγtaγaγsan*] *Γadaγadu mongγol-un törö-yi ǰasaqu yabudal-un yamun-u qauli ǰüil-ün bičig*, 63 *bölög*, 4th ed., 1841 (a Mongolian version of the above in an earlier edition).

PCTK: *Ch'ing-tai pien-cheng t'ung-k'ao* 清代邊政通考 4th ed. (Taipei 1959). This is a very convenient compilation in a single volume of all portions of *TCHT*-Kuang-hsü and *TCHTSL* which deal with Mongolia and Tibet.

TCHT-1690 ed.: *Ta-Ch'ing hui-tien* 大清會典, 162 *chüan*, (K'ang-hsi edition of 1690).

TCHT-Kuang-hsü: *Ta-Ch'ing hui-tien*, 100 *chüan* (Kuang-hsü ed. of 1899).

TCHTSL: *Ta-Ch'ing hui-tien shih-li* 大清會典事例, 1220 *chüan* (Kuang-hsü ed., 1899).

WTCWC: *Wu-t'i Ch'ing-wen-chien* 五體清文鑑 (Peking 1957 ed., 3 vols.)

[5] *TCHT*-1690 ed., ch. 142, pp. 4*a*—5*a*, ch. 145, pp. 1*b*—3*a*.

into administrative organs, the «leagues» (*meng* 盟) familiar to students of Mongolia in modern times.[6]

8. *hui-meng* 會盟, see *hui-chi*.
9. *kao-ni-erh* 高尼爾, Mo. *γonir*, *takilči*; Tib. *dkon-gñer* «the sacristan (in a monastery)». A rare term in Chinese documents.[7]
10. *ko-lung* 格隆, see *sha-pi-na-erh*.
11. *ko-shu-k'o* 噶舒克, from Tib. *bka'-šog* «a letter from a superior, an edict»[8]; Mo. *ǰarliγ*, *ǰarliγ-un bičig* id.;[9] also a loan into Mo., *γašuγ* «a diploma, especially one given to a lama.»[10] The *TCHT*-Kuang-hsü says, «Unless they be the Dalai Lama or the Pančen Erdeni, [lamas] shall, in making proclamations to others, not employ the word *ko-shu-k'o*.»[11] Both the purpose of this regulation and the expression of its key term by a strange transliteration of Tibetan seem to relate to matters of *lèse-majesté*. Edicts were of course the prerogative of the emperor, and were not to be issued by others under his nominal control; the Dalai and Panchen Lamas were allowed to continue doing so in deference to their ancient pre-Ch'ing custom, and also, perhaps, as a consession to the widespread Inner Asian conception of government as a joint function of laity and clergy, the so-called «Dual Principle» (Mo. *qoyar yosu*, Tib. *lugs-gñis*).[12] If suitable Chinese terms had been used (*ming* 命, *kao* 誥, *ch'ih* 勅 etc.) in

[6] *TCHTSL*, ch. 983, pp. 8*a*—17*b* (*PCTK*, pp. 291—296).

[7] Meng-tsang wei-yüan-hui 蒙藏委員會 ed., *Pien-chiang cheng-chiao ming-tz'u shih-i ch'u-chi* 邊疆政教名辭釋義初集 (Nanking, 1933), pt. I, p. 42; A. M. Pozdneev, *Očerki byta buddijskich monastyrej i buddijskago duchovenstva v Mongolii v svjazi s otnošenijam o sego poslednjago k narodu* (St. Petersburg 1887), p. 159; Sumadiradna, *Töbed Mongyol-un dokiyan-u bičig, nere üge udqa γurban-i todarayulun qarangγui-yi arilyayči ǰula* (*Corpus Scriptorum Mongolorum* Tomus VI, Ulanbator 1959), p. 57; Herbert Harold Vreeland III, *Mongol Community and Kinship Structure* (New Haven, 1954), p. 94. Pozdneev gives a Tib. equivalent *mčhod-pa*, lit. «offering,» which seems to be an error.

[8] H. A. Jäschke, *A Tibetan-English Dictionary* (London 1934), p. 13.

[9] Ye-šes rdo-rje, *Bod skad kyi brda' gsar rñiñ dka' ba sog skad du kā li sum čuʼi dim pas gtan la pheb paʼi brda' yig mkhas pa rgya mcho blo gsal mgul rgyan čes bya ba bžugs so* (*Corpus Scriptorum Mongolorum*, Tomus IV, Ulan Bator 1959), p. 25: *bka'-šog*: *jar-ligiʼi pi-čhig* [*dzarligī*(*n*) *bičig* «an edict.»]

[10] A. Mostaert, *Annonce de la mort de l'empereur Te-tsoung et de l'impératrice douairière Ts'eu-hi aux Mongols de la bannière d'Otoγ* (*Ordos*): *Studia Sino-Altaica, Festschrift für Erich Haenisch* (Wiesbaden 1961), pp. 142, 154 n. 56.

[11] *TCHT*-Kuang-hsü, ch. 67, p. 8*b* (*PCTK*, p. 67).

[12] David M. Farquhar, *The Origins of the Manchus' Mongolian Policy*, n. 43.

this edict, the implication that their use by the Dalai or Panchen Lamas was permissable would have been incomprehensible not to say monstrous to Chinese officials.[13]

12. *ko-ssu-kuei* 格斯貴, see *te-mu-ch'i*.
13. *la-ts'ang* 喇藏, Mo. *dacang*, **racang*, *rasang*, Tib. *grwa-chaṅ* «college (in an academic monastery).»[14] This unusual transcription derives from a South Mongolian pronunciation.[15] These colleges are of several kinds, of which the following have been noted in Chinese documents:
    1) *sa-ni-t'e* 薩尼特 or *ts'a-ni-t'e* 擦尼特, Mo. *canid*, Tib. *mchan-ñid*, a college of general religious studies.[16]
    2) *chü-t'e-pa* 巨特巴 or *wen-tu-sun* 溫都遜, Mo. *ǰud* or *ündüsün*, Tib. *rgyud* or *rgyud-pa*, a college of tantric studies.[17]
    3) *man-pa* 曼巴, Mo. *manba*, Tib. *sman-pa*, a college of medical studies.[18]
    4) *po-ti mu-erh* 博第穆爾, Mo. *bodhi mör*, Tib. *lam-rim*, a college for the study of the *Lam-rim čhen-po* by Gcoṅ-kha-pa and the large class of writings which it inspired.[19]

[13] In the official terminology of the Ch'ing dynasty, Tib. *bka'*, Mo. *ǰarliγ* were standard translations for Ch. *chih* 旨 «rescript.» (*WTCWC*, v. I, p. 265). A Chinese equivalent of *bka'-šog* would be something like *chih-shu* 旨書 «rescript [in the sense of a written document].»
A small manuscript in the Royal Library, Copenhagen (*Mong.* 292) would appear to contravene the intent of this imperial edict; it is entitled *J̌ibǰundamba daranata-yin ǰarliγ-un suryal orošiba* «The Teaching of the Edict of J̌ibǰundamba Taranatha [i.e. J̌ibǰundamba qutuγtu VIII].» Its preamble, f. 2*a*, contains the injunction . . . *boγda ǰibǰundamba daranata-yin altan ǰarliγ-yi küliyeǰü sonusuγtun*, «Accept and obey the golden edict of the holy J̌ibǰundamba Taranatha . . . !» While this «edict» may originally have had some connection with the J̌ibǰundamba qutuγtu (it is a diatribe against the use of cursing, opium and Chinese brandy among the clergy), the text as preserved here is full of colloquialisms and semi-literate spellings, which suggest that it did not come directly from the J̌ibǰundamba's hands or from his chancery. A copy of an important epistle of J̌ibǰundamba VIII, also in Copenhagen (*Mong. 52*), modestly calls itself a *bičig* «letter», and reserves the word *ǰarliγ* for acts of the Ch'ing emperor.

[14] *TCHTSL*, ch. 974, p. 4*a* (*PCTK*, p. 192).

[15] A. Mostaert, *Annonce de la mort*, . . . p. 154 n. 54.

[16] A. M. Pozdneev, *Očerki* . . ., pp. 193—196; *TCHTSL* ch. 974, p. 4*b* (*PCTK*, p. 193); Robert Miller, *Monasteries and Culture Change in Inner Mongolia* (Wiesbaden 1959), pp. 47—48.

[17] *TCHTSL*, ch. 974, p. 4*a* (*PCTK*, p. 192); *LFPTL* ch. 56, p. 4*a*; Miller, *Monasteries*, pp. 47, 59. Note that *ǰud* (or *ündüsün* or *dandra*) also designates one of the four parts of the curriculum in the college of *canid*.

[18] *LFPTL* ch. 56, p. 4*a*; Miller, *Monasteries*, pp. 50—53.

[19] *TCHTSL*, ch. 974, p. 4*a* (*PCTK*, p. 192); Miller, *Monasteries*, p. 59.

5) *cha-nien a-k'o* 札年阿克, Tib. *sgra-sñan-dňags*, a college of linguistics and poetics located in the *Yung-ho-kung* 雍和宮 in Peking.[20]

14. *ling-ting* 陵丁, see *shou-mu*.
15. *man-pa* 曼巴, see under *la-ts'ang*.
16. *pan-ti* 班第, see *sha-pi-na-erh*.
17. *p'ei-chia* 陪嫁, Mo. *inǰe* «dowry serfs.» A class of semifree persons (see nos. 25, 28). When the daughter of a noble was married, her father gave to her certain persons and their families who were permanently in her service for the rest of her life.[21] This custom is very ancient among the Mongols, and the term *inǰe* occurs already in a Sino-Mongolian inscription of 1335 (the Chinese text uses the ancient term *ying-ch'en* 媵臣).[22] The Manchu rulers very early established regulations about the number and kinds of dowry serfs — indeed, they seem to have had a similar institution themselves, for the rule for the Mongols was made to conform with that in use for the Manchu princesses.[23]
18. *pen-pa chin-p'ing* 奔巴金瓶 «the Golden Vase (Ceremony),» Mo. *altan bumba*. This is the famous ceremony devised in 1792 to determine the successors of deceased reincarnations; it was an attempt to prevent the noble families of Tibet and Mongolia from dominating ecclesiastical as well as secular affairs. The names of various candidates were written on slips of paper and placed in a golden vase, which was then ceremonially shaken; the first slip to emerge contained the name of the new *qubilyan*. The act of drawing the lot was called *ch'e-ch'ien* 掣籤, Mo. *sabaγa tataqu*.[24]
19. *po-ti mu-erh* 博第穆爾, see under *la-ts'ang*.
20. *sa-ni-t'e* 薩尼特, see under *la-ts'ang*.
21. *san-chih* 散秩, see *su-la*.
22. *sha-pi-na-erh* 沙畢納爾, from Mo. *šabi-nar*, (1) «the clerical disciples of a lama»; (2) «the serfs of a reincarnated ecclesiastical superior (*qubilyan*,

[20] *LFPTL*, ch. 56, p. 4*a*; Nagao Gajin 長尾雅人, *Mōko gakumonji* 蒙古學問寺 (Kyoto 1947), p. 37.

[21] *LFPTL*, ch. 25, pp. 7*b*—8*a*; Tayama Shigeru, *Shin-jidai* . . ., p. 160.

[22] Francis Woodman Cleaves, *The Sino-Mongolian Inscription of 1335 in Memory of Chang Ying-jui*: *Harvard Journal of Asiatic Studies*. v. XIII. 1—2 (1950), p. 37 n. 44, pp. 54—55 n. 184; B. Ja. Vladimircov, *Le régime social des Mongols* (Paris 1948), p. 85.

[23] *TCHTSL*, ch. 992, pp. 7*a*—8*a* (*PCTK*, p. 373).

[24] The expression *chin pen-pa p'ing* 金奔巴瓶 also occurs. See *TCHTSL*, ch. 975, pp. 9*a*—13*b*, ch. 993, p. 16*b* (*PCTK*, pp. 208 ff, 387); *Pien-chiang cheng-chiao ming-tz'u* . . ., part I, pp. 37—38.

hu-pi-le-han 呼畢勒罕).» In Chinese documents this expression seems always to have the second meaning, i.e. it is equivalent to the more precise Mongolian expression *qara šabi* «lay disciples, i.e. monastic serfs.»[25] Clerical disciples, *sira šabi*, on the other hand, are termed *t'u-ti* 徒弟 «disciples,» or *t'u-chung* 徒衆 «followers.»[26] Note that serfs are usually counted by households (*hu* 戶) while monk-disciples are counted by individuals (*ming* 名).

23. *sha-pu-lung* 沙布隆 from Mo. *šabrung*, *šaburung*, Tib. *žabs-druṅ* «a reincarnated lama who, by virtue of his having undergone few reincarnations, has not yet received recognition by the government; an uncanonized reincarnation.»[27]
24. *shang-cho-t'e-pa* 商卓特巴, see *te-mu-ch'i*.
25. *shou-mu* 守墓 (or *shou-mu jen-hu* 人戶 or *ling-ting* 陵丁), Mo. *kegür sakiqu kümün* «guardians of the mausoleum.»[28] A class of hereditary semi-free persons (see also nos. 17, 28) assigned to nobles of princely rank to perform ceremonies and care for the burial grounds of the nobles' ancestors. The right to have such subjects was established in an edict of 1652; but here, as in many other orders regulating the institutions of the Mongolian nobility, the Manchu emperor was simply regularizing and authorizing an ancient and accepted Mongolian custom.[29] Indeed, these guardians of mausolea are surely the descendents of the *qoriγči*, the guardians of the *qoriγ*, the protected burial places of ancestors (or places sacred to them) described by Plano Carpini and Rašīd ad-Dīn.[30] The order of 1652 is the first and last precedent recorded in the Ch'ing Institutes on the subject of mausoleum guardians, and later descriptions of Mongolian society in the nineteenth and twentieth centuries do not

[25] *TCHTSL*, ch. 974, p. 16*b* (*PCTK*, p. 199).

[26] See *ibid.*, where all terms occur. In a few instances, *t'u-chung* appears to be used in the sense of «serfs» also. The *t'u-chung* are normally defined as consisting of the *ko-lung* 格隆, Mo. *gelüng*, Tib. *dge-sloṅ*, «fully ordained monks» and the *pan-ti* 班第, Mo. *bandi* «postulants.» Chinese official documents seem to take no account of the rank *gečül*, Tib. *dge-chul* «novice». *TCHTSL*, ch. 974, p. 1*a* (*PCTK*, p. 191).

[27] *TCHTSL*, ch. 974, p. 8*a* (*PCTK*, p. 195); H. A. Jäschke, *A Tibetan-English Dictionary*, p. 263; Tayama Shigeru, *Shin-jidai* . . ., p. 178; A. Mostaert, *Annonce de la mort* . . ., p. 154, n. 57.

[28] *LFPTL*, ch. 23, pp. 10*ab*, ch. 26, pp. 3*b*—4*a*; *LFYTL*(M), *Bügüde-yin quriangγui, degedü*, p. 79*a*; Tayama Shigeru, *Shin-jidai* . . ., pp. 158—159.

[29] *TCHTSL*, ch. 992, pp. 8*ab* (*PCTK*, p. 373).

[30] Paul Pelliot, *Notes on Marco Polo*, v. I (Paris 1959), pp. 332—355; B. Ja. Vladimircov, *Le régime social* . . ., p. 146.

mention such persons. It seems certain that the custom was a victim of the adoption of Buddhist attitudes towards death and Buddhist burial practices which became widespread in Mongolia in the seventeenth and eighteenth centuries.[31]

26. *su-erh-ko-k'o-ch'i* 蘇爾噶克齊, see under *su-la*.

27. *su-la* 蘇剌 = *hsien-san* 閑散, *san-chih* 散秩, Mo. *sula* «at leisure, without a post.» These terms are encountered in two different contexts: when prefixed to the words *t'ai-chi* 台吉 Mo. *tayiǰi* or *t'a-pu-nang* 塔布囊, Mo. *tabunang* «noble,»[32] in which case it means a noble who is neither a ruler of a banner (*cha-sa-k'o* 札薩克, Mo. *ǰasaγ*) nor an official in the banner administration; when prefixed to the word *la-ma* 喇嘛 Mo. *blama*, «lama», in which case it means a fully-ordained lama without an important responsibility in the monastery and without a title of authority from the Ch'ing government,[33] although one may sometimes find it applied to a more restricted group: *chiao-hsi su-la la-ma* 教習蘇剌喇嘛, Mo. *suryaγči* [or *ǰiyoosi*] *sula blama* «teaching lama without assignment.»[34] These terms are found almost exclusively in discussions of government-sponsored monasteries, for the government was not normally concerned with the complement of lower clergy in non-government monasteries.

28. *sui-ting* 隨丁, Mo. *qamǰilγa* (a literal translation from the Chinese, *daγaldaqu arad*, is sometimes used)[35] «serfs of a noble or an official.» These are able-bodied males and their families permanently bound to their superiors to provide various personal services. The Manchu rulers established the numbers of serfs which a noble of a particular rank might have (60 for a prince of the first degree; 4 for a noble of the lowest rank, a *tayiǰi* or *tabunang* of the fourth degree). In 1664 some banner

[31] The persistence of the *darqad* in the Ordos country, those families charged with the care of the shrine of Činggis Qan, represents a special exception.

[32] Among the Eastern Mongols in Ch'ing times, only nobles belonging to the Borǰigin family, the family of Činggis Qan, were called *tayiǰi*; other nobles, like those of the Qaračin ayimaγ in Inner Mongolia, were called *tabunang*.

[33] *TCHT*-Kuang-hsü, ch. 64, p. 12*b* (*PCTK*, p. 25); *TCHTSL*, ch. 974, p. 1*a* (*PCTK*, p. 191); A. Mostaert, *Dictionnaire ordos*, (3 vols., Peking 1941—44), p. 590.

[34] *LFPTL*, ch. 56, pp. 1*a*—2*b*, 23*b*—24*a*; *Pien-chiang cheng-chiao ming-tz'u . . .*, pt. I, p. 41. *Su-erh-ko-k'o-ch'i* 蘇爾噶克齊 occurs occasionally in place of *chiao-hsi*.

[35] *LFYTL*(M), *Bügüde-yin quriyangγui, degedü*, p. 79*a*; *TCHTSL*, ch. 992, pp. 6*a*—7*a* (*PCTK*, pp. 372—373); Š. Nacagdorž, *Manžiĭn erchšeeld baĭsan üjeiĭn chalchyn churaanguĭ tüüch* (Ulanbator 1963), pp. 148—151.

officials (who might on occasion be commoners) were given the privelege of having a few serfs.[36]

29. *t'ang-yang* 湯羊, Mo. *ǰulma qoni* «a fully dressed sheep.» This was the most common item of tribute presented by the Inner Mongolian nobility to the emperor in Ch'ing times.[37]

30. *te-mu-ch'i* 德木齊得木奇, Mo. *demči*. A term with a very complicated history in Ch'ing times. In pre-Manchu Mongolia, notably among the Oriats, the *demči* was a powerful official who assisted a ruling prince. The *Chun-ko-erh ch'üan-pu chi-lüeh* 準噶爾全部紀略 says, «The *demči* [*te-mo-ch'i* 德墨齊], on the one hand aided the *tayiǰi* in managing his household affairs; on the other hand he was in charge of the pastures, tax matters, and the sending of messengers . . .; there are two of them;»[38] he is also described as an officer in charge of the affairs of a group of families ranging from 40 to 200 in number.[39] This term survives in Ch'ing times in some Mongolian areas as the name of an official managing the material administration of the prince's household.[40] Although the *demči* was not an authorized official in Ch'ing times and cannot with certainty be identified with any official in the Manchu-Chinese system, he appears to have been some sort of assistant to the authorized *tien-i* 典儀, Mo. *ǰiγsaγal-un tüsimel*, Manchu *faidani hafan*, «major-domo.»[41] The *te-mu-ch'i* most often appearing in Ch'ing documents, however, refers not to civil but to monastic administration, where it is a short form for *te-mu-ch'i la-ma*, Mo. *demči blama*. This ecclesiastical *demčii* shows his connection to his civil namesake by the fact that his chief duties were economic: to manage the monastery's flocks and other properties outside the monastery walls. In government-sponsored monas-

[36] Nacagdorž, *ibid*:; Tayama Shigeru, *Shin-jidai . . .*, p. 158—159, 170.

[37] Tayama Shigeru, *Shin-jidai . . .*, p. 251; *LFPTL* ch. 17, p. 1*a*; *LFYTL*(M), *Bügüde-yin quriyangyui, degedü*, p. 64*b*; *TCHTSL*, ch. 986, p. 1*b* (*PCTK*, p. 313); A. Mostaert, *Dictionnaire ordos*, p. 218.

[38] Quoted by Tayama Shigeru, *Shin-jidai . . .*, p. 54. Tayama regards—erroneously it seems—the transcription *te-mo-ch'i* as standing for Mo.**demeči*, which he considers to be a different official from the *demči*. *Ibid.*, p. 57.

[39] *Ibid.*, pp. 62, 64—65; B. Ja. Vladimircov, *Le régime social . . .*, p. 181. After the Manchu conquest, most surviving Oirat *demči* were company commanders (Ch. *tso-ling* 佐領, Mo. *sumun-u ǰanggi*). See Tayama Shigeru, *Shin-jidai . . .*, pp. 134—135.

[40] See A. Mostaert, *Dictionnaire ordos*, p. 139; A. Mostaert, *Materiaux ethnographiques relatifs aux Mongols ordos*, *Central Asiatic Journal*, v. II. 4 (1956), p. 252.

[41] *TCHTSL*, ch. 992, p. 6*b* (*PCTK*, p. 372); *LFPTL*, ch. 2, pp. 8*b*—10*a*; *Meng-ku lü-li* 蒙古律例 (Kuo-hsüeh wen-k'u ed., 1936), ch. 1, p. 3; A. Mostaert, *Dictionnaire ordos*, p. 343: *xawaŋ* < Ma. *hafan*; *WTCWC*, p. 345.

teries, the *demči* was one of the few posts which the authorities bothered to designate by name (the other was the proctor, Mo. *gebküi*, *gesgüi*, etc., Tib. *dge-bskos*, Ch. *ko-ssu-kuei* 格斯貴).[42] In monasteries with reincarnations and serfs (*šabi-nar*, see no. 22), the demči lama served as an assistant to the chief economic officer, the *šangǰodba* (also *šangsad*, *šangǰod*, etc.), Tib. *phyag-mjod*, Ch. *shang-cho-t'e-pa* 商卓特巴.[43]

31. *t'o-t'o hsüeh* 托忒學,[44] Mo. *tod surγaγuli*, «The Oirat Language School.»[45] When the Oirats were finally suppressed in the late eighteenth century, the Oirat written language (called *tod* ~ *todo üsüg*, «the clear script») became one of the six official languages of the Ch'ing empire (the others being Chinese, Manchu, Mongolian, Eastern Turki, and Tibetan), and this institution was established to teach the language.
32. *ts'a-ni-t'e* 擦尼特, see under *la-ts'ang*.
33. *tso-ling* 佐領, see under *te-mu-ch'i*.
34. *t'u-chung* 徒衆, see *sha-pi-na-erh*.
35. *t'u-ti* 徒弟 see under *sha-pi-na-erh*.
36. *wen-tu-sun* 溫都遜, see under *la-ts'ang*.
37. *weng-ssu-t'e* 翁斯特, Mo. *umčad*, *ungǰad*, *umjad*, etc., Tib. *dbu-mjad* «the precentor (in a monastery).» Other transliterations are encountered: *wu-mu-tsa-t'e* 烏穆匝特 and *wu-mu-shih-t'e* 烏穆市特.[46]
38. *wu-la-p'iao* 烏拉票 «postal relay permit.»[47] Mo. *ulaya unuqu temdeg bičig* or *ulayan-u piyau* ~ *piyuu bičig*.[48] The term *ulaya* «(requisitioned) relay animal for official use,» is of course ancient, having been used in pre-Yüan times.[49]
39. *wu-mu-shih-t'e* 烏穆市特, see *weng-ssu-t'e*.
40. *wu-mu-tsa-t'e* 烏穆匝特, see *weng-ssu-t'e*.

[42] *TCHTSL*, ch. 974, p. 1*ff* (*PCTK*, pp. 191 ff); A. M. Pozdneev, *Očerki* . . ., p. 166; H. H. Vreeland, III, *Mongol Community* . . ., p. 21. On the proctor, see *PCTK*, *ibid.*; Pozdneev, *Očerki* . . ., p. 157.

[43] On the *šangǰodba*, see *LFYTL*(M), *Bügüde-yin quriyangγui*, *dooratu*, p. 67*b*; *LFPTL*, ch. 60, p. 13*a*; *PCTK* p. 198; A. M. Pozdneev, *Očerki* . . ., p. 166.

[44] *LFPTL*, *T'ung-li* 通例, Part A, p. 5*b*.

[45] *LFYTL*(M), *Bügüde-yin qauli*, *degedü*, p. 5*a*

[46] *TCHTSL*, ch. 974, p. 4*a* (*PCTK*, p. 192); *Pien-chiang cheng-chiao ming-tz'u* . . ., pt. I, p. 44; A. M. Pozdneev, *Očerki* . . ., p. 158.

[47] *TCHTSL*, ch. 982, p. 20*a* (*PCTK*, p. 285).

[48] *LFYTL*(M), *Bügüde-yin quriyangγui*, *dooratu*, p. 8*a*; F. Lessing, *Mongolian-English Dictionary* (Berkeley & Los Angeles, 1960).

[49] E. Haenisch, *Wörterbuch zu Manghol un niuca Tobca'an* (*Yüan-ch'ao pi-shi*), (Wiesbaden 1962), p. 162 (pars. 199, 224, 280).

AN OYIROD LETTER IN THE BRITISH MUSEUM

BY

JOSEPH FLETCHER (Cambridge, Mass.)

When Sir Aurel Stein and his Central Asian expedition visited the delta region of the Etsin Gol[1] in 1914, they acquired a letter written in the Oyirod language, composed presumably by one of the «Old» Torghud[2] of Etsin Gol. Stein has reproduced the letter under the catalogue number E. G. 021.f, in Volume III of his *Innermost Asia*,[3] Plate CXXVI («Paper Documents in Uighur and Mongol from Khara-Khoto, Etsin-Gol and Turfan Sites»), and in Volume II, page 1049, the letter is described: «Letter MS. Western

[1] The name «Etsin» in Etsin Gol (Etsin River) seems to be derived ultimately from a Hsi-Hsia 西夏 (Tangut) word. See P. Pelliot, *Notes on Marco Polo*, 2 vols. (Paris, Adrien-Maisonneuve 1959—1963), Vol. 2, pp. 637—638. In the Sino-Mongolian inscription of 1362, the Mongolian form of the word is *Isin-a* — see F. W. Cleaves, *The Sino-Mongolian Inscription of* 1362 *in Memory of Prince Hindu*: *Harvard Journal of Asiatic Studies*, Vol. 12. Nos. 1 and 2 (June, 1949), p. 66, [37], also p. 55, n. 154. In the Ch'ing period, the form *Eǰinei* appears to be standard — see, e.g., W. Fuchs, *Der Jesuiten-Atlas der Kanghsi-Zeit*, 2 vols. (*Monumenta Serica Monograph Series*, IV; Peking, Fu-jen University 1943), p. 149; *Ch'in-ting Hsi-yü t'ung-wen chih* 欽定西域同文志, 4 vols. (*Tōyō bunko sōkan* 東洋文庫叢刊, Vol. 16; Tokyo, Tōyō bunko 1961—1964), Vol. 2, p. 962; and P. Pelliot, *Notes critiques d'histoire kalmouke*, 2 vols. (*Oeuvres posthumes de Paul Pelliot* VI; Paris, Adrien-Maisonneuve 1960), Vol. 1, p. 26.

[2] The Old Torghud (*Xuučin Toryuud*) are those whose leaders were descended from Xō Örlöq, the prince who led the Torghud emigration to the Volga in the early seventeenth century. The majority of these returned to Zungharia with Ubaši Xān in 1771. The Old Torghud of Etsin Gol come from a group of Xō Örlöq's descendants who found their return from Tibet to the Volga blocked by the Zunghars in the early eighteenth century and therefore asked to be incorporated into the Ch'ing empire. The Ch'ing government then settled them in the Etsin Gol region. In other words, they were not among those who returned to Zungharia with Ubaši Xān. The New Torghud are those whose leaders were descended from Eǰinei Tayiši. They remained in Zungharia until after the Ch'ing conquest of 1755, and then «fearing punishment they fled to the Volga» under the leadership of Šereng. In 1771 they returned to Zungharia with Ubaši Xān. See *Hsi-ch'ui tsung-t'ung shih-lüeh* 西陲總統事畧 (preface 1809), 11 : 1r—4v (2v9 for the phrase quoted), and Pelliot, *Notes critiques*, Vol. 1, pp. 25—26, 28, 34; and Vol. 2 (*Tableaux généalogiques*), Tableau III: *Généalogie des Turghut*.

[3] Sir Aurel Stein, K.C.I.E., *Innermost Asia*: *Detailed Report of Explorations in Central Asia, Kan-su and Eastern Īrān*, 4 vols. (Oxford, Clarendon Press 1928).

Mongol (Qalmaq) text. 6 ll. complete, beautifully written on soft white paper. 20.7×26 cm. Folded into a slip 3.7 cm. broad.» The letter is now preserved in the British Museum.

Written Oyirod has received little attention in Mongolian studies. A brief introduction to the study of the language can be found in T. A. Bertagaev, *Kalmyckiĭ yazyk* in *Mladopis'mennye yazyki narodov SSSR* (Akademiya nauk SSR, Institut yazykoznaniya; Moscow and Leningrad, Izdatel'stvo Akademii nauk SSSR 1959), pages 497—501; P. Aalto, *Schrift-Oiratisch* in *Mongolistik* (*Handbuch der Orientalistik*, Erste Abteilung, Fünfter Band, Zweiter Abschnitt; Leiden and Köln, E. J. Brill 1964), pages 185—199; and B. Ch. Todaeva, *Kalmyckiĭ yazyk* in *Yazyki narodov SSSR*, Vol. 5: *Mongol'skie, tunguso-man'čžurskie i paleoaziatskie yazyki* (Leningrad, Izdatel'stvo Nauka, 1968, pages 34—52.) In the United States A. Bormanshinov and G. Zagadinow are working on *A Bibliographical Guide to Kalmyk Studies*, and a considerable amount of material is now being published in Elista, capital of the Kalmuk ASSR in the Soviet Union, but little has been done anywhere in the world in the way of published texts and translations.

Notable as works dealing specifically with written Oyirod texts are the following: B. Jülg, ed. and tr., *Märchen des Siddhi-kûr* (Leipzig, F. A. Brockhaus 1866);[4] K. Th. Golstunskiĭ, ed. and tr., *Mongolo-oĭratskie zakony 1640 goda, dopolnitelnye ukazy Galdanъ-xunъ-taĭdžiya i zakony, sostavlennye dlya volžskixъ kalmykovъ pri kalmyckomъ xaně Dondukъ-Daši* (Saint Petersburg, Tipografiya Imperatorskoĭ Akademii naukъ 1880;[5] A. M. Pozdneev, comp., *Kalmyckiya narodnyya skazki* (Saint Petersburg, Litografiya A. Ikonnikova 1886), *Kalmyckiya narodnyya skazki sobrannyya vъ Kalmyckixъ stepyaxъ Astraxanskoĭ gubernii i vъ podlinnomъ kalmyckomъ tekstě*, Vol. I (Saint Petersburg, Tipografiya Imperatorskoĭ Akademii naukъ 1892), and *Kalmyckaya xrestomatiya dlya čteniya vъ staršixъ klassaxъ kalmyckixъ narodnyxъ školъ* (Saint Petersburg, Tipografiya Imperatorskoĭ Akademii naukъ 1892);[6] W. Kotwicz, *Kalmyckiya zagadki i poslovicy* (*Izdaniya*

[4] For a bibliography of translations from the *Siditü kegür*, see B. Ya. Vladimircov's translation, *Volšebnyĭ mertvec: Mongol'sko-oĭratskie skazki* (Moscow, Izdatel'stvo vostočnoĭ literatury 1958), pp. 151—153, and also L. Lőrincz, *Les «Contes du Cadavre Ensorcelé» dans la littérature et le folklore mongols* (cited below in full in the present paper), pp. 213—215. Note also Golstunskiĭ's edition of the text cited in note 5 below.

[5] Golstunskiĭ also published *Ubaši Xunъ-Taĭdžiĭnъ tūdži, narodnaya Kalmyckaya poèma Džangara i Sidditu kyurÿĭnъ-tūli* (St. Petersburg, Litografiya A. Ikonnikova 1864), to which I have not had access.

[6] These are the only Oyirod texts published by Pozdneev which I have been able to examine personally. His other Oyirod publications include *Pamyatniki istoričeskoĭ*

Fakulteta vostočnyxъ yazykovъ Imperatorskago S.-Peterburgskago universiteta, No. 16; Saint Petersburg, Tipografiya Imperatorskoĭ akademii naukъ 1905); E. Haenisch, *Kalmükische Fragmente*: *Ural-Altaische Jahrbücher*, Vol. 25 (1953), Nos. 3 and 4, pages 283—294, and *Kapitel XVII von Jalavāhana aus dem kalmükischen Text des Altan Gerel* in *Asiatica*: *Festschrift Friedrich Weller* (Leipzig, Otto Harrassowitz 1954), pages 198—213;[7] G. Kara, *Le colophon de l'Altan gerel oïrat*: *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae*, Vol. 10 (1960), No. 3, pages 255—261; Rinčyen and Čimid, eds., *Version oirate des chansons de Guesser*: *Tod üsgiĭn Geser* (*Corpus scriptorum Mongolorum Instituti linguae et litterarum Comiteti scientiarum et educationis Altae Reipublicae Populi Mongol*[*ic*]*i*, Tomus IX, Fasc. 1; Ulan Bator, Sinžlex Uxaan, Deed Bolovsrolyn Xüreelengiĭn xevlel 1960) and Rinčyen and Ž. Coloo, eds., *Biography of Caya Pandita in Oirat Characters* (*Corpus scriptorum Mongolorum*, Tomus V, Fasc. 2—3; Ulan Bator, Šinžlex Uxaany Akadyemiĭn xevlel 1967);[8] N. Poppe, *An Oyrat Vajracchedikā Fragment*

literatury Astraxanskixъ kalmykovъ (St. Petersburg 1885); *Kalmyckiya skazki*: *Zapiski vostočnago otděleniya Imperatorskago russkago arxeologičeskago obščestva*, Vol. 3 (1888), pp. 307—364, Vol. 4 (1889), pp. 321—374, Vol. 6 (1891), pp. 1—68, Vol. 7 (1892), pp. 1—38, Vol. 9 (1895), pp. 1—58, Vol. 10 (1896), pp. 139—185; *Skazanie o xoždenii vъ Tibetskuyu stranu Malo-Dörbötskago Bāza-Bakši* (St. Petersburg 1897); *Kalmyckaya xrestomatiya* (St. Petersburg 1907 — a second edition of his *Kalmyckaya xrestomatiya* of 1892). How many of the above actually contain texts in the written Oyirod language I have been unable to ascertain, but Pozdneev's *Pamyatniki istoričeskoĭ literatury Astraxanskixъ kalmykovъ* and his *Kalmyckaya xrestomatiya* contain the Oyirod text of the so-called *Skazanie o dèrbèn oïratax* of Bātur Ubaši Tümen, for which see L. S. Pučkovskiĭ, *Mongol'skie, buryat-mongol'skie i oïratskie rukopisi i ksilografy Instituta vostokovedeniya*, I: *Istoriya, pravo* (Moscow and Leningrad, Izdatel'stvo Akademii nauk SSSR 1957), pp. 142—144. According to I. Ya. Zlatkin, *Istoriya Džungarskogo xanstva* (1635—1758) (Moscow, Izdatel'stvo «Nauka» 1964), p. 13, the *Skazanie* . . . of Bātur Ubaši Tümen has been translated into Russian by Yu. Lytkin in *Astraxanskie gubernskie vědomosti*, 1859, Nos. 43, 47, 49, 50; 1860, Nos. 11, 12.

[7] Also E. Haenisch, ed., *Altan Gerel*: *Die westmongolische Fassung des Goldglanzsutra nach einer Handschrift der Kgl. Bibliothek zu Kopenhagen*, T. 1: Text (Leipzig, Asia Major 1929), to which I have not had access.

[8] Notwithstanding its title, this volume contains the *Sarayin gerel* of Radnabhadra (the biography referred to in the title), the history of Ṛabang Šes rab (here entitled *Dörbön Oyirodiyin töüke*), and a letter of Dawā či Xān. Furthermore, although it is designated as Tomus V, Fasc. 2—3, of the *Corpus scriptorum Mongolorum* series, it is not to be confused with Radnabhadr-a, *Rabǰamba Cay-a Bandida-yin tuyuǰi*: *Saran-u gerel kemegdekü ene metü bolai*, ed. Rinčyen (*Corpus scriptorum Mongolorum*, Tomus V, Fasc. 2: Ulan Bator, Erdem šinžilgeeniĭ xevlel 1959), which also contains the *Olon nomin ündüsün üzügiyin ilyal orošiboi*. It appears that the Soviet scholar T. A.

from Turfan: *Central Asiatic Journal*, Vol. 7, No. 3 (September, 1962), pages 170—178; L. Lőrincz, *Fragments d'une version oirate du Cadavre Ensorcelé*: *Acta Orientalia*, Vol. 17 (1964), No. 3, pages 293—321, and *Les «Contes du Cadavre Ensorcelé» dans la littérature et le folklore mongols*: *Acta Orientalia*, Vol. 20 (1967), No. 2, pages 203—238; and J. R. Krueger, *Remarks on the Oirat Vajracchedikā in Vienna* in *Kalmyk-Oirat Symposium*, ed. A. Bormanshinov and J. R. Krueger (*Kalmyk Monograph Series*, Number Two; Philadelphia, The Society for the Promotion of Kalmyk Culture 1966), pages 223—227, and *The Arthasiddhi Avadāna-Tale in Oirat-Mongolian*: *The Mongolia Society Bulletin*, Vol. 6, No. 1 (Spring, 1967), pages 29—33. This short list is by no means complete,[9] but it will serve to give some idea of the state of our studies on the Oyirod written language.

Since no one, to my knowledge, has yet published a specimen of Oyirod private correspondence, I have undertaken to translate Stein's Oyirod letter in the British Museum. The transcription system employed is that used by N. N. Poppe in his *Geserica*: *Untersuchung der sprachlichen Eigentümlichkeiten der mongolischen Version des Gesserkhan*: *Asia Major*, Vol. 3 (1926), Fasc. 1, pages 1—32, and Fasc. 2, pages 167—193, and elaborated more explicitly in his *Ob otnošenii oĭratskoĭ pis'mennosti k kalmyckomu yazyku* in *Kalmyk-Oirat Symposium*, pages 191—210.[10] I should like to express

---

Burdukova has made a draft translation of Гabang Šes rab's history, and it is to be hoped that this translation will soon appear in print — see Zlatkin, *Istoriya Džungarskogo xanstva*, p. 13, n. 21.

[9] In the body of this paper I have listed only those works that I have been able to consult myself. Works that I have not seen but that have been cited in the literature at my disposal are mentioned in notes 5—7 above. There must be many omissions. P. Aalto, for example, on p. 188 of his article *Schrift-Oiratisch* cited above, mentions a Kalmuk chrestomathy by Choncho (Xonxo?) published in 1926 that I have not yet been able to trace.

[10] Mr. Poppe writes *č* before *i* but *c* before all other vowels and writes *ǰ* before *i* but *z* before all other vowels. This may at first glance seem unnecessary, since these are simply consistent pronunciation shifts before *i*, like the shift in pronunciation of *s* to *š* before *i* in written Mongolian (where we transcribe *si*, not *ši*, except when *š* is designated by two dots written to the right of the letter). But the Oyirod «clear script» (*todo bičiq*, *todo üzüq*, *todo Mongyol bičiq*) has, over the course of time, demonstrated a tendency to distinguish between *c* and *č*, *z* and *ǰ*. In his letter to me of July 20, 1959, Mr. Poppe reasons as follows: «. . . in some manuscripts the initial *č* (before *i*) is written as ᡮᡳ, whereas *c* (before other vowels) is rendered with another letter, namely ᡮ. Likewise, *ǰ* before *i* is often written as ᡯᡳ, but before other vowels it is ᡯ. Thus, there is definitely a tendency to distinguish between *c* and *č*, between *ǰ* and *z*. There-

my thanks to Mr. Poppe for answering a number of my questions about written Oyirod, with special reference to the present Oyirod letter, in a letter of July 20, 1959. I also take this opportunity to thank Father A. Mostaert for discussing the Oyirod letter with me in the same year. All mistakes are of course my own.

The letter is not old and probably dates from the late nineteenth or early twentieth century (prior to 1914). It reads as follows:

Transcription

1. §: *Günggeceren-ni bičiq*
2. *blama-du bariulyaba. mini kereqtei sayin geqsen χoyor*
3. *moriyimini. yalzuu čino zuuǰi. öün-dü em dom*
4. *χayirlaχuyigi medöülenei. χayirlaǰi angχarbala. ene*
5. *örtõni bičiq zõkü kümũr χayirlaǰi ilgeküyigi*
6. *medöülenei. ene učir örgübö.*

Translation

§: Letter of Günggeceren[11]
To [you,] Lama, [I] have had [my messenger] present [this letter]. A rabid wolf has bitten[12] two of my horses which I consider [both] necessary and

---

fore, in my articles I write *zaχa* «edge» but *ǰil* «year», *čiloun* «stone» but *cayān* «white». Your remark that such a method would substitute a phonological transcription for transliteration is justified. It would, but what do we do in Written Mongolian? Do we not write *olan* «many» but *ulus* «people», *öngge* «color» but *ünür* «smell,» *tala* «plain» but *dalu* «scapula»? We do, although in Mongolian *writing* there is no distinction between *o* and *u*, *ö* and *ü*, *t* and *d*, etc. Therefore, in my opinion, nothing remains but to distinguish between *c* and *č*, *z* and *ǰ*.»

The *c* ~ *č* and *z* ~ *ǰ* alternations are not exactly analogous to the alternations *o* ~ *u*, *ö* ~ *ü*, and *t* ~ *d*, but there are two good reasons for using the Poppe system. First is the reason that Mr. Poppe gives: the Oyirod themselves have a tendency to distinguish between *č* before *i* and *c* before other vowels and between *ǰ* before *i* and *z* before other vowels. Second, and perhaps more important, is the desirability of having a standard system of transcription for written Oyirod. The Poppe system already has some currency, and it is in line with the standard system for transcribing written Mongolian. It seems reasonable therefore to perpetuate its use.

[11] The name of the writer of the letter, *Günggeceren*, is composed of two elements: *güngge* (< Tibetan *kun-dga*, «great merriment») and *ceren* (< Tibetan *che-riṅ*, «long life»).

[12] In *zuuǰi*, the ending *-ǰi* is the praeteritum imperfecti, a finite verb ending (< *-ǰu'ui* < *-ǰuyui*). Cf. written Mongolian *-ǰuqui*, which is based on an early misreading

good. Therefore I beg you to grant [me some] medicine.[13] If [you] are willing to grant [it],[14] I beg you to be so kind as to send[15] [it to me] by this postal messenger.[16] [On] this account [I] have presented [my letter].

---

of *-ǰuɣui*. According to G. J. Ramstedt, *Kalmückisches Wörterbuch* (*Lexica Societatis Fenno-Ugricae*, III; Helsinki, Suomalais-Ugrilainen Seura 1935), p. XVIII, this form rarely serves as the predicate of a sentence («Selten als prädikat des satzes»). Poppe, *Geserica*, p. 172, appears to confirm Ramstedt's observation: «Im Gesserkhan finden wir das Praeteritum imperfecti nur mehreremal.»

[13] An honorific expression, literally, «In [respect of] this, [I] cause [you] to know [the fact of] granting [me] medicine [and magic] cure.» The phrase *χayirlaχuyigi* (< *χayirla-* + *-χu* [nomen futuri] + *-yigi* [accusativus]) *medöülenei* (< *mede-* + *-ül-* [causativus] + *-e-* [union vowel] + *-nei* [praesens imperfecti]) is an normal formula for making a request. Compare note 15 below.

The basic meaning of *χayirla-* (~ *χayirala-*) is «to love,» but the acquired meaning, «to grant,» with a direct object, is well attested in the dictionaries. J. E. Kowalewski, *Dictionnaire mongol-russe-français*, 3 vols. (Kazan, Imprimerie de l'Université, 1844—1849), Vol. 2, p. 714*a*, gives *sün kiged bal üčüken qayirala* («donne moi un peu de lait et de miel»). A. Pozdneev, *Kalmycko-russkiĭ slovar'* (St. Petersburg, Tipografiya Imperatorskoĭ Akademii naukъ 1911), p. 74, gives *Dalai bLamayin Gegen Ayuuki-du χān colo χayiralaǰi* («Dalai lama požaloval Ayuke titul xana»). Ramstedt, *Kalmückisches Wörterbuch*, p. 180*b*, gives *jū χārlwā* («was gab er?»). A. Mostaert, *Dictionnaire ordos*, 2nd ed. (New York and London, Johnson Reprint Corporation 1968), p. 346*b*, gives *t'eŋger sonīī̃ borōō χārlaᴅǯi wān* («le ciel nous donne une bonne pluie»).

[14] An honorific expression, literally, «If, granting, [you] attend [to my request].»

[15] An honorific expression similar to the one discussed in note 13 above, literally, «[I] cause [you] to know [the fact of] granting [very literally, «loving»] and sending [to me].»

[16] Literally, «by this letter-carrying man of the post station.» In *kümūr* we have an instrumental form of *kümü*(*n*), in which the final *-n* is dropped and the instrumental case is formed by lengthening the final vowel and adding *-r*. See Poppe, *Geserica*, p. 23: «Im Gesserkhan finden sich die gewöhnlichen Suffixe *-ber*, *-iyer* und auch *-Vr* (langer Vokal + *r*), welches einem mundartlichen Einfluß zuzuschreiben ist.» In earlier texts we would expect to find *kümēr* (see, e.g., Pozdneev, *Kalmyckaya xrestomatiya* [1892], p. 34, line 5, and Rinčyen and Coloo, eds., *Biography of Caya Pandita*, p. 98, line 10). Historically, the instrumentalis in *-Vr* would seem to be derived ultimately from *-γar/-ger*. Thus, **kümü + ger > *kümü'er > kümūr* (~ *kümēr*).

For the form *kümü* without the final *-n* attested in written Mongolian, see F. W. Cleaves, *The Sino-Mongolian Inscription of* 1338 *in Memory of J̌igüntei*: *Harvard Journal of Asiatic Studies*, Vol. 14, Nos. 1 and 2 (June, 1951), p. 53, [4], and p. 76, n. 26: «The form *kümü* «man» without the final *-n* is extremely rare.» Notwithstanding its rarity in written Mongolian, *kümü* seems to be relatively common in written Oyirod. The form *kümü* is attested, for example, in Golstunskiĭ, ed. and tr., *Mongolo-oĭratskie zakony 1640 goda*, p. 3, lines 4 and 11; p. 4, lines 1, 2, 3 and 4; p. 10, lines 7 and 10; p. 26, line 2; and p. 30, line 10; and in Pozdneev, *Kalmyckaya xrestomatiya* (1892), p. 21, line 10.

Index

angχar-
angχarbala 4

-ba (praeteritum perfecti, cf. *-bö*) 2
-bala (converbum conditionale) 4
bari-
bariulyaba 2
bičiq 1,5
blama 2
-bö (praeteritum perfecti, cf. *-ba*) 6

čino 3

dom 3
-du (dativus-locativus, cf. *-dü*) 2
-dü (dativus-locativus, cf. *-du*) 3

-e- (union vowel) 4, 6
em 3
ene 4, 6
öün-dü 3

-γa- (causativus, cf. *-ul-*, *-ül-*) 2
γalzuu 3

ge-
geqsen 2
Günggeceren 1

χayirla-
χayirlaχuyigi 4
χayirlaǰi 4, 5
χoyor 2
-χu (nomen futuri, cf. *-kü*) 4

-i (genitivus, cf. *-ni*) 5
ilge-
ilgeküyigi 5

-ǰi (praeteritum imperfecti) 3
-ǰi (converbum imperfecti) 4, 5

-kü (nomen futuri, cf. *-χu*) 5 (twice)
kereqtei 2
kümü(n)
küműr 5

mede-
medöülenei 4, 6
mini 2
-mini (pronomial enclitic) 3
mori(n)
moriyimini 3

-nei (praesens imperfecti) 4, 6
-ni (genitivus, cf. *-i*) 1

örgü-
örgübö 6
örtő̄(n)
örtő̄ni 5
öün- (see *ene*)

-qsen (nomen perfecti) 2

-r + lengthening of the preceding vowel (instrumentalis) 5

sayin 2

-tei (comitativus-sociativus) 2

učir 6
-ul- (causativus, cf. *-ül-*) 2
-ül- (causativus, cf. *-ul-*) 4, 6

-yi (accusativus, cf. *-yigi*) 3
-yigi (accusativus, cf. *-yi*) 4, 5

ző̄-
ző̄kü 5
zuu-
zuuǰi 3

E.G. 021. f.

ZWEI MONGOLISCHE TEXTFRAGMENTE AUS ZENTRALASIEN

VON

HERBERT FRANKE (München)

Die beiden mittelalterlichen Texte, die hier behandelt werden sollen, kann ich nur mit allem Vorbehalt den Fachgenossen vorlegen. Der eine ist zwar ganz erhalten, jedoch flüchtig geschrieben und an manchen entscheidenden Stellen so unleserlich geworden, daß ich an mehreren Stellen eher auf Vermutungen als eine gesicherte Lesung angewiesen war. Der andere ist ein Textfragment, das zwar dort, wo der Text erhalten blieb, der Lesung keine Schwierigkeiten bereitet, dafür aber so lückenhaft ist, daß keine einwandfreie zusammenhängende Deutung möglich war. Da aber jedes noch so geringfügig erscheinende Dokument des älteren Mongolisch für die weitere Forschung von Wert ist, wage ich es, meine Entzifferungsversuche zu veröffentlichen, nicht zuletzt auch in der Hoffnung, daß andere Forscher sich mit mehr Erfolg an diesen beiden Texten versuchen möchten als es mir möglich war.

I. Eine militärische Bestandsmeldung aus der Sammlung Yurinkan (Kyoto)

Es handelt sich um das Dokument Nr. 4 der «roten» Serie in der Sammlung zentralasiatischer Manuskripte des Museums Yurinkan in Kyoto. Bereits 1963 erhielt ich durch Walther Heissig ein Photo des Dokuments und hatte 1965 Gelegenheit, durch die freundliche Vermittlung von Professor Fujieda Akira (Kyoto) das Dokument in Augenschein zu nehmen. Dem Direktor der Sammlung, Herrn Fujii Shuichi sei hier dafür gedankt, daß er die Genehmigung zur Veröffentlichung gab (vgl. auch *Asia Major*, N. S. XI, 2 (1965) S. 120 Anm. 1 und S. 127 a. E.).

Das Dokument ist auf ziemlich dunklem grauen, sehr zerknitterten Papier geschrieben, anscheinend mit einer Schreibfeder und nicht mit Pinsel. Die vielen Runzeln und Falten des Papiers machen auch das Original sehr schwer leserlich; zudem ist an einigen Stellen die Tinte stark verblaßt und an anderen sind durch Löcher im Papier ganze Buchstabengruppen fortgefallen. Das Dokument umfaßt sieben Zeilen, deren versuchsweise Lesung lauten könnte:

1 *quriayčid čerigüd ün bütegsen ǰaru (yerü?) yeren yurban ǰigier (?) g̱ber*
2 *dočin erbei sirbusun u o . . . . . m sang un tayar iyar dörben*
3 *tayar yurban ǰarim sim boyčaqai (?) kürel ǰetü bülege dutaqun*
4 *simbesü (?) tariyan sang un sim iyar qoyar tayar yisün sim buydai*
5 *ögǰükü ba čerigüd üküsgen oryaysan ača ekiten*
6 *kötečin lüge n̲eiten bolun nigen ǰayun yeren*
7 *nigen kümün buyu*

Diakritische Zeichen fehlen mit Ausnahme von *n̲eiten* in Z. 6. Anhaltspunkte für die Zeit der Abfassung oder die geographische Lokalisierung sind nicht vorhanden. Man wird aber annehmen können, daß auch dieses Dokument aus dem Raum Turfan stammt, ebenso wie das mongolische Brieffragment in der Sammlung Yurinkan (vgl. Asia Major N. S. XI, 2, 1965, S. 120—127). Da dieses in die Mitte des 14. Jahrhunderts datiert werden kann, liegt es nahe, auch für unseren Text die gleiche Entstehungszeit anzunehmen. Inhaltlich ist das Dokument eine militärische Bestandsmeldung mit Stärkenangabe einer Truppeneinheit. Leider sind gerade diejenigen Worte, die angeben, wovon die Rede ist, am schwersten lesbar; die geringsten Schwierigkeiten boten die Maße und Zahlen. Nur die Zeilen 5 bis 7 sind völlig einwandfrei lesbar gewesen, während in den Zeilen 1 bis 4 manches fraglich bleiben mußte. Eine ungefähre Übersetzung des Textes würde lauten:

> «Der beendete Auftrag der einsammelnden Soldaten: 93 fußlange (?) Hörner; 40 Klafter (*erbei*) Sehnen — ?, in Speicher-Zentnern (*sang un tayar*) (gemessen) 4 Zentner 3 1/2 Litermaß (*sim*); sie waren gebündelt (?) und mit Kupferringen versehen. Als man das fehlende abwog (?), sind an Getreide in Speicher-Litermaß (*sang un sim*) (gemessen) 2 Zentner 9 Litermaß Weizen gegeben worden. Und es sind an Soldaten, abgesehen von den Verstorbenen und Flüchtigen, zusammen mit den Troßführern insgesamt 191 Mann.»

Erläuterungen

Zeile 1

Das erste Wort ist als *quriayčid* gelesen, also als Mehrzahl des *nomen actoris* des Verbums *quriya-* «einsammeln, requirieren». Die Form *quriyayči* wird bei Lessing, *Mong.-Engl. Dict.* p. 989b übersetzt mit «Collector»; der Plural auf *-d* würde freilich einem Singular auf *-n* entsprechen. Kovalevski gibt

p-961b für *quriyayči* auch die Bedeutung «receveur, percepteur», also etwa «Einnehmer (von Abgaben)». Dies paßt ganz gut zu der dann folgenden Angabe dessen, was an Materialien bei der Aktion zusammenkam.

bütegsen: Die klassische Form des Verbalstammes ist *bütü-*, nicht *büte-*, doch kommt im Mittelmongolischen das Wort auch mit einem -e- in der zweiten Silbe vor, vgl. z. B. *Geh. Gesch.*, Haenisch *Wörterb.* S. 24 mit Belegen für *bute'egu* (neben *butu'egu*, ib.) sowie Poppe, *Mukaddimat al-Adab*, S. 128b (*bütēbe*, neben *bütübe*).

ǰaru: Lesung fraglich. Das Wort ist hier mit dem Verbalnomen *bütegsen* als Attribut versehen, muß also wohl Nomen sein. Aber von der Wurzel ist nur der Verbalstamm *ǰaru-* «beauftragen» belegbar, dagegen keine mit dem Stamm identische Nominalform. Eine andere mögliche Lesung wäre *yerü* «allgemein, Regel, Norm». *bütegsen yerü* wäre also «erfüllte Norm», was gleichfalls in den Sinnzusammenhang des Textes paßt.

ǰigier: Die Lesung ist äußerst fraglich. Das Wort muß attributiv und die nähere Bestimmung zu *a̤ber* «Horn» sein. Die Übersetzung folgt der Annahme, daß wir in dem Wort eine Verbindung von *ǰig* und dem Instrumentalsuffix *-ier* vor uns haben, wobei *ǰig* aufgefaßt ist als eine sonorisierte Form des im Alttürkischen belegten Wortes *čïq* «Fuß» (Maß; Lehnwort aus dem Chinesischen), vgl. v. Gabain, *Atü. Gramm.* S. 307b. Der Instrumental wäre hier, in der Terminologie Poppes, ein Instrumentalis Mensurae (Poppe, *Gramm. of Writt. Mong.* § 536).

a̤ber: Mo. *eber* «Horn». Die Schreibung mit *a* (*a̤*) entspricht den orthographischen Gewohnheiten älterer Texte, namentlich in den Turfandokumenten (*a̤kiten* statt *ekiten*, passim).

Zeile 2

dočin: «vierzig», mo. *döčin*. Die hintervokalische Form ist auch in der Geh. Gesch. belegt (§ 177).

erbei: Das Wort ist kaum lesbar und die Entzifferung nur ein Notbehelf. Ausgegangen wurde davon, daß es sich um ein Maß- oder Zählwort handeln muß. «vierzig . . . Sehnen-». Für *erbei* gibt Lessings Lexikon S. 319b an «ein Maß von 8 Fuß Länge» (a measure of about eight feet); Kovalevski hat das Wort nicht, wohl dagegen der 5-sprachige Wörterspiegel *Wu-t'i Ch'ing-wen chien* S. 3501 (Ausgabe Peking 1957).

sirbusun u o . . . . m: «Sehnen-?». *sirbusun* «Sehne» ist in den mittelmongolischen Texten häufig belegt, so in der *Geh. Gesch.* § 183 (*širbusun*) und *Muk. al-Adab* Poppe S. 179b, 335b, 446b (*širbüsün*). Das mit einem Genetiv von *sirbusun* abhängige Wort war nicht zu lesen; hier steht wohl ein Wort

für etwas, was aus Sehnen gemacht werden kann. Das voranstehende *erbei* gibt meines Erachtens die Längenmaße der betreffenden Gegenstände an; es folgt die Angabe des Gewichts.

sang un tayar: *sang* ist Lehnwort aus chinesisch *ts'ang* «Speicher, öffentliches Lagerhaus» und bietet keine Schwierigkeiten. *tayar* ist hier wie in den Zeilen 3 und 4 stets in einer sehr flüchtigen Form geschrieben, die auch als *tār* gelesen werden könnte. Von den vielen Bedeutungen des Wortes ist hier die als Gewichtseinheit heranzuziehen. Die komplizierte Geschichte von *tayar* und den damit verwandten Formen ist neuerdings mehrfach Gegenstand von ausführlichen Abhandlungen gewesen, vor allem von D. Sinor, *Tayar-Tavar-Tobar-Tár-Tara*, in *UAS* 13 (1962) S. 229—235 und G. Doerfer, *Tü. und mo. Elemente im Neupers.* Bd. II, S. 512—519. Aus unserem Text geht hervor, daß *tayar* die in bezug auf *sim* nächsthöhere Maßeinheit ist, wobei die Bedeutung «Sack», die das Wort ja unter anderem auch hatte, noch mitschwingt, denn auch *sim* ist ursprünglich ein Hohlmaß. *sang un tayar* wie auch später *sang un sim* fasse ich auf als «(amtlicher) Speicher-Zentner» bezw. «-Pfund oder Liter». Man weiß, daß zur Mongolenzeit in China die Maße amtlich normiert waren, vgl. die Übersetzungen einschlägiger Dokumente durch F. W. Cleaves in *HJAS* 18 (1955) S. 32, 45—49. Die in unserem Text vorkommenden Ausdrücke mit *sang* dürften auf chinesische Einflüsse zurückgehen.

iyar ist hier Instrumentalis Mensurae «(gemessen) in . . .».

Zeile 3

sim: aus chines. *sheng* «ein Hohlmaß» vgl. dazu Cleaves a. a. O. S. 30—34, sowie G. Doerfer, *Tü. und mo. Elemente im Neupers.* Bd. III S. 313—314. Das *Wu-t'i Ch'ing-wen chien* gibt S. 3023 für das chinesische Wort *sheng* im Mongolischen zunächst *šing*, also die neuchinesische Lautform, fügt aber hinzu *basa sim kememüi* «heißt auch *sim*». Ähnlich steht auch ib. S. 3022 für die chinesische Gewichtsbezeichnung *tan* «Zentner» mongolisch *dan*, mit dem Zusatz *basa tayar kememüi* «heißt auch *tayar*».

boyčaqai: So gelesen, als Ableitung auf *-qai* (Poppe, *Gramm. of Writt. Mong.* § 123: noun designating qualities), mit der Wurzel *boyča* «Bündel». Die Lesung ist aber sehr unsicher und mehr ein Notbehelf.

kürel ǰetü: Auch hier ist die Lesung fraglich. *kürel* ist nach Lessing, *Dict.* S. 504b «Bronze»; Kov. *S.* 2637a gibt an «espèce de bronze, mélange de cuivre et d'étain». *ǰetü* ist hier aufgefaßt als abgeleitet von dem — freilich seltenen — Wort *ǰe*, welches einen Ring oder eine Zwinge bedeutet, wie sie an der Spitze von Pfeilen angebracht ist, vgl. hierzu vor allem K. Uray-Kőhalmi

in *Acta Orient. Hung.* VI, 1–3 (1956) S. 139 mit den dortigen Belegen. *ǰetü* wäre also «mit Ringen versehen». Aber auch diese Deutung muß fraglich bleiben, obschon der Text an dieser Stelle noch verhältnismäßig gut lesbar blieb.

bülege: hier aufgefaßt als Präteritum von *bü-*, im klassischen Mongolisch *bülüge* «war, waren; es gab». Die Verflachung des Vokals *-ü-* zu *-e-* wurde bereits bei dem Wort *bütegsen* in Z. 1 hervorgehoben. Für das klassische *bülüge* hat die *Geh. Gesch.* eine Reihe abweichender Formen: *bule'ai*, *bule'e*, *bulegai*, *buligi*, *buliyi* (vgl. Haenisch, *Wörterbuch* S. 21–22). Eine Form *bülege* fiele demnach nicht aus dem Rahmen. Oder sollte vielleicht das Wort als *büleke* «Bogensehne» gelesen werden müssen? Dies würde allerdings nicht ganz in den Zusammenhang mit den folgenden Worten hineinpassen.

Zeile 4

simbesü (?): Lesung und Bedeutung unsicher. Da das vorhergehende Wort in Zeile 3 mit einiger Sicherheit als *dutaqun* «fehlendes» zu lesen ist, würde dem Zusammenhang nach ein Wort folgen müssen, welches soviel wie «ergänzen» oder ähnliches bedeutet. Wenn hier, mit Fragezeichen, *simbesü* gelesen und mit «als man abwog» übersetzt wurde, so ist dabei ein Zusammenhang mit dem Wort *sim*, das ja im Text mehrfach erscheint, angenommen worden. Ein Verb *sim-* scheint aber nicht belegt zu sein. Falls man *sinembesü* läse, ergäbe sich die gleiche Schwierigkeit, da ein Verbalstamm *inem-* unbekannt ist.

tariyan: Das Wort ist sehr undeutlich erhalten; man kann zwar das *t-* des Wortanfangs noch unterscheiden, doch ist die Lesung des Restes nur Vermutung. Die Lesung *tariya(n)* «Getreide» wurde durch den Zusammenhang und das letzte Wort der Zeile, *buγdai* «Weizen» nahegelegt.

buγdai: Dies ist eine türkisierte Form des mongolischen gleichbedeutenden Wortes *buγudai*. Die Form *buydai* taucht in frühen mongolischen Texten öfters auf, so in *Muk. al-Adab*, Poppe S. 124, 156a, 434a und in dem mongolischen Darlehensvertrag, den F. W. Cleaves behandelt hat, *HJAS* 18 (1955) S. 29–30 Anm. 10.

Zeile 5

oryaγsan: Nomen Praeteriti des Verbums *orya-*, hier gedeutet als Nebenform zu *oryu-* «fliehen», also «Flüchtling, Geflohener». *Muk. al-Adab*, Poppe S. 265b hat *olba oryuqsani* «man fand den Flüchtling», bietet also auch *-u-* in der zweiten Silbe des Wortes. Der Ablativ *ača* hat hier die Funktion des Ablativus exclusivus, vgl. Poppe, *Gramm. of Writt. Mong.* § 525f.

Zeile 6

kötečin: Plural von *köteči* «Troßführer». Vgl. hierzu jetzt G. Doerfer, *Tü. und mo. Elemente im Neupers.* Bd. I, S. 459—460.

II. Ein unveröffentlichtes Turfanfragment aus Berlin

Als ich im Juni 1966 das Institut für Orientforschung der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin besuchte, konnte ich dank des freundlichen Entgegenkommens der dortigen Kollegen, insbesondere von Dr. György Hazai, Dr. Thomas Thilo und Dr. Peter Zieme die uigurischen Turfandokumente daraufhin durchsehen, ob sich vielleicht mongolische Texte darunter verirrt hatten. In der Tat fanden sich einige Fragmente in mongolischer Sprache, die in der Veröffentlichung von Erich Haenisch (*Mongolica der Berliner Turfan-Sammlung in Faksimile*: *Abh. d. Dtsch. Ak. d. Wiss.*, Kl. für Sprachen, Lit. und Kunst Jg. 1959 Nr. 1) nicht erfaßt worden sind. Eines davon ist ein Bruchstück eines gedruckten buddhistischen Textes (T II 607), welches nach dem Duktus des Drucks zu schließen zu den Fragmenten TM 8 und T II T 662 (bei Haenisch A 9 und A 14, S. 18 und 21) gehört. Diese drei kurzen Fragmente werden in einem Aufsatz für die im Druck befindliche Gedenkschrift *Vivekananda Commemoration Volume* behandelt werden. Ein weiteres neu aufgefundenes Fragment, welches die Nummer TM 102c trägt, ist ein handschriftliches Dokument, das hiermit bekannt gemacht werden soll. Mein herzlicher Dank gilt Herrn Dr. Peter Zieme, der mir nach meinem Besuch von den genannten Fragmenten Photographien zuschickte.

Das Fragment TM 102c ist mit dem Pinsel geschrieben und umfaßt 6 Zeilen, von denen keine einzige vollständig erhalten ist. Bei Zeile 1 bis 5 ist der obere Rand erhalten geblieben und damit die Zeilenanfänge; wieviel von der unteren Hälfte des Dokuments fehlt und ob die Zeilenzahl ursprünglich mehr als sechs betragen hat, kann nicht mehr festgestellt werden. Eine Datierung, wie sie bei Erlassen üblich war, fehlt. Auffallend sind die türkischen Titel, under denen auch in Z. 4 *Iduq Tengriken* vorkommt.

Man weiß, daß der Titel der Herrscher von Qoǰo Iduq-qut war und geht wohl nicht fehl in der Annahme, daß unser Dokument ebenso in den Umkreis der Herrscher von Qoǰo gehört, wie die anderen Dokumente aus Turfan in der Berliner Sammlung (TII D 213 und 224, T M 93), wo Qoǰo ausdrücklich erwähnt ist. Die Lesung des Fragments bietet keine Schwierigkeiten, wohl dagegen die Feststellung, um welche Art Dokument es sich handelt. Der Imperativ in Z. 6 deutet auf eine obrigkeitliche, vielleicht fürstliche Anord-

nung. Der Grund zu der Anordnung scheint eine Auseinandersetzung oder gar Schlägerei zwischen irgendwelchen Personen, bei denen sich vielleicht Soldaten befanden, gewesen zu sein. Die Erwähnung einer Wagendeichsel könnte darauf schließen lassen, daß Kurierfahrer des Hofs entweder den Anlaß zu der Auseinandersetzung gaben oder ihr Opfer waren. Man kann vielleicht auch in dem Fragmente Reste eines gerichtlichen Urteilsspruchs sehen; Sicherheit ist aber wegen der vielen Lücken nicht zu gewinnen. Die Umschrift des Fragments ist:

1 *Tigin savči üge terigüten i . . . . . .*
2 *egün i uqaǰu ǰ-a terge buquq . . .*
3 *qataγun aγur inu küiten kemeldüǰü . . .*
4 *oduγad Biš Balaqas(un) . . . . . Iduq Tengriken t . . . . . .*
5 *tur bayubai: Soyun . . . . . (saqi)γulsun talbiǰu Biš (Balaqasun) . . .*
6 *. . . . . čerigüd . . . . . i buu darutuγai*

Eine zusammenhängende Übersetzung ist nicht möglich, weil zu viele Worte fehlen. Der erhaltene Text besagt ungefähr:

«Der Prinz, Sprecher und Ratgeber (oder: Der Sprecher und Ratgeber Tigin) und andere . . . . . hat ihn (oder: dieses) wohl bemerkt. Eine Wagendeichsel . . . sein heftiger Zorn . . . redete er unfreundlich mit ihm . . . war gegangen Biš Balaqasun . . . Iduq Tengriken . . . . . in . . . stieg er ab. Soyun . . . . . setzte man als Wächter hin . . . Biš (Balaqasun) . . . Soldaten . . . sollen die . . . nicht bedrücken.»

Erläuterungen

Zeile 1

Tigin savči üge: *Tigin* ist hier mit *-i-* in der ersten Silbe geschrieben, sonst auch häufig *tegin*, tü. «Fürst», in der späteren Zeit nur «Prinz», vgl. hierzu G. Doerfer, *Tü. und mo. Elemente im Neupers.* Bd. II, S. 533–541 mit vielen Belegen. In unserem Text ist fraglich, ob *tigin* hier Titel («Prinz») ist oder persönlicher Name. Als Namensbestandteil kommt *tigin* (*tegin*) bekanntlich auch vor, vgl. z. B. Doerfer, ib. S. 157 (Mūsà tegīn, ʿAlī tegīn). *savči* ist auch türkisch, abgeleitet von *sav* (*sab*) «Wort», also ursprünglich «Sprecher». Das Wort bezeichnet auch Propheten und Apostel, vgl. Doerfer, *op. cit.*, Bd. III S. 226–227. A. v. Gabain, *Atü. Gramm.* S. 333a gibt die Formen *sawči* und *sabči* «Bote, Dolmetscher». In unserem Textzusammenhang muß *savči* aber eher eine Amtsbezeichnung oder ein amtlicher Titel sein, ebenso wie *üge*. Auch dieses Wort ist türkisch, vgl. hierzu Doerfer Bd. III, S.

157–159. Es kommt in den alttürkischen Texten wiederholt vor, jedoch erst in späterer Zeit. *üge* ist in mongolischem Zusammenhang in der *Geh. Gesch.* § 8 belegt (*Tatarun Temüǰin üge* «der üge Temüjin von den Tatar»). Doerfer schlägt als Übersetzung «Ratgeber» vor. Es ist jedenfalls ein Titel, wie sich aus den sonstigen türkischen Belegen einwandfrei ergibt, die Doerfer zusammengestellt hat. Für unseren Text ist nur fraglich, ob mit *tigin savči üge* eine Person bezeichnet wird oder mehrere. Nach einer von Doerfer Bd. II, S. 157 zitierten Stelle bei Maḥmūd al-Kāšġarī stand der *üge* eine Stufe unter dem Prinzen (*tegin*). Legt man diese Angaben zugrunde, so müßte es sich in unserem Text um mehrere Personen handeln, den Prinzen (*tigin*), den Sprecher (*savči*) und den Ratgeber (*üge*), mindestens aber um zwei, den Prinzen und den Sprecher-Ratgeber (*savči üge*). Das Wort *terigüten* bietet keine Schwierigkeiten.

Zeile 2

terge «Wagen» ist hier mit der Form des *t-* geschrieben, die sonst nur im Wortinneren verwendet wird, während etwa *terigüten* mit der normalen Anfangsform des Buchstabens geschrieben ist.

buquq, buγuγ: vgl. Kovalevski, S. II66b *buγuq modun* «joug».

Zeile 3

qataγun aγur: hier in übertragenem Sinne aufgefaßt, d. h. als «heftiger Zorn». Ebenso später *küiten*, was sowohl «kalt» wie auch «kühl, unfreundlich» heißt. Wenn man freilich von den Grundbedeutungen dieser Worte ausgeht, könnte man die Wortfolge auch übersetzen mit «hartes (schlechtes) Wetter» und *küiten* mit «kalt». Dem widerspricht jedoch das Personalpronomen *inu* «seiner, seines», was darauf deutet, daß von Personen die Rede ist, wie sich ja auch aus dem *darutuγai* in Zeile 6 ergibt.

kemeldüǰü: auch diese reziproke Verbform «zueinander reden» deutet darauf, daß es sich im Text um einen Vorgang zwischen Personen handelt.

Zeile 4

Biš Balaqas(un): Die Ergänzung der letzten beiden Buchstaben ist durch den bekannten Namen gefordert, d. h. die türkisch-mongolische Bezeichnung der Stadt *Beš Balïq*, chin. Pei-t'ing, die zum Uigurenreich gehörte. Der Name in der mongolisierten Form (*balaqasun* statt *balïq*) kommt auch in einem mongolischen Turfandokument vor, nämlich T M 79 (B 4, Haenisch, *op. cit.*, S. 30).

(i)duq tengriken: Ein uigurischer Titel, vermutlich der des Fürsten selbst.

Die Ergänzung des allein erhaltenen . . *duq* zu *iduq* bietet sich an, weil der Ausdruck *Iduq Qut Tengriken* in uigurischen Turfandokumenten belegt ist. Man findet in Dokument Nr. 40 und Nr. 41 bei W. Radloff, *Uigur. Sprachdenkmäler*, Leningrad 1928, S. 57–59 die Form *iduq qut täŋrikänimiz kä* «dem Iduq Qut, unserem Tengrikän». *täŋrikän* ist eine denominale Ableitung von *täŋri* «Himmel, Gott» und heißt soviel wie «göttlich» (so v. Gabain, Atü. Gramm. § 48). Als Titel erscheint *täŋrikän* auf den uigurischen Pfahlinschriften in Zeile I und mehrfach in Zeile V, vgl. Radloff, *op. cit.*, S. 38–39. Er war, nach der letztgenannten Quelle, auch für Frauen in Gebrauch, ist also wohl schon weitgehend verblaßt gewesen und ohne religiöse Bedeutung. Dafür spricht auch die bei Doerfer, *op. cit.*, Bd. II, S. 578 mitgeteilte Stelle aus Maḥmūd al-Kāšġarī: «Sie (sc. die heidnischen Türken) nennen auch einen weisen Mann *täŋrikän*». In unserem Text dürfte *Iduq Tengriken* wohl den Herrscher in Qoǰo bezeichnen.

Zeile 5

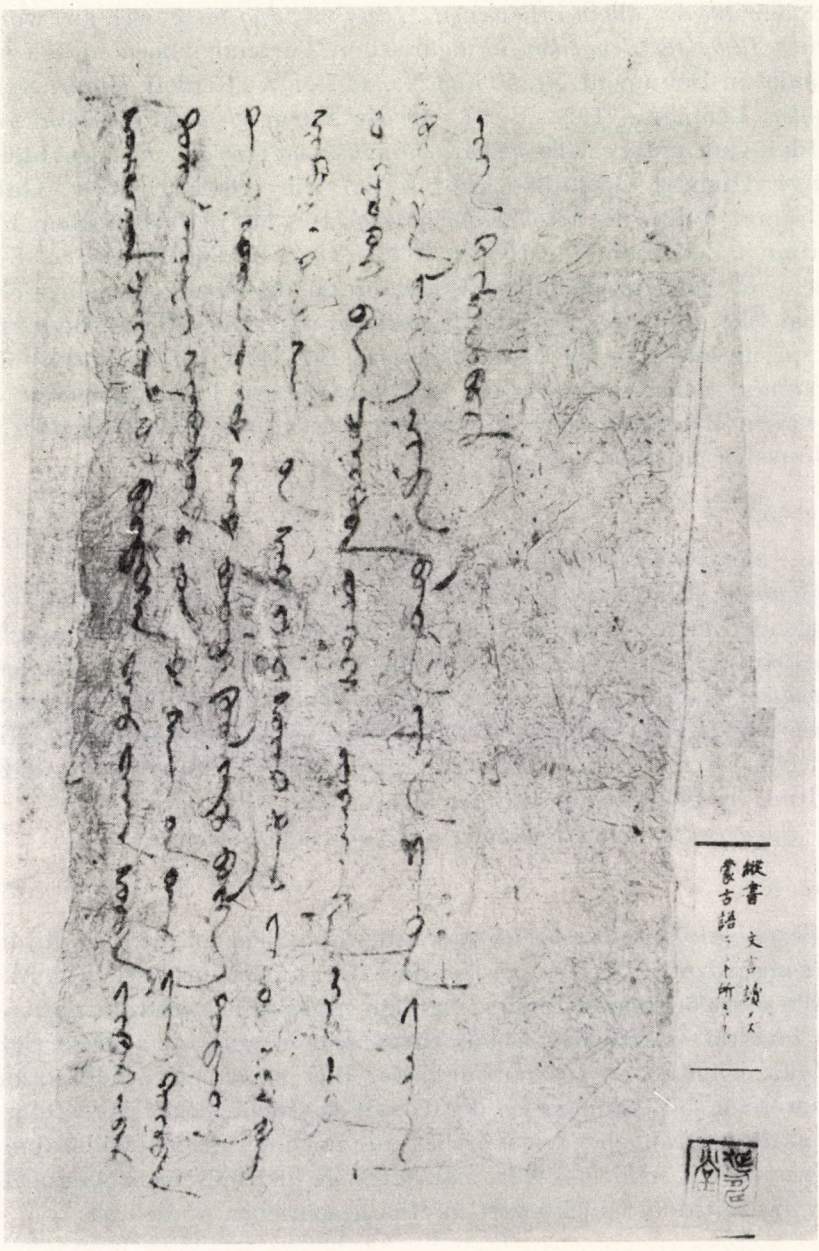
Soyun: hier als Personenname aufgefaßt.

(*saqi*)*ɣulsun*: «Wächter». Die Ergänzung ist nicht nur wahrscheinlich wegen des folgenden *talbiǰu* «man stellte hin», sie ist sogar die einzig mögliche. Das rückläufige Wörterbuch des Mongolischen, John R. Krueger, *Mongolian Epigraphical Dictionary in reverse listing*, Bloomington 1967, verzeichnet nur zwei auf *-ɣulsun* endende Worte. Das eine ist *aduɣulaɣulsun* «Hirte», was zu lang ist um in die Lücke unseres Textes zu passen, das andere ist *sakiɣulsun*, im Schreibgebrauch der älteren Zeit also *saqiɣulsun*.

Biš (*Balaqasun*): Die Ergänzung versteht sich von selbst.

Zeile 6

buu darutuɣai: Durch den Imperativ auf *-tuɣai* (hier mit dem prohibitiven *buu*) ist ausgedrückt, daß es sich bei dem Dokument um einen Befehl handelt. Alle sonst bekannten Erlasse aus den mongolischen Turfanfunden und in den quadratschriftlichen Dokumenten bieten auch stets diese Schlußformel des eigentlichen Urkundeninhalts. *Wer* nicht unterdrückt oder bedrückt werden soll, kann wegen der Textlücke nicht mehr festgestellt werden; von dem vorangehenden Wort ist nur noch der Schlußbuchstabe *-i* zu lesen, was darauf schließen läßt, man habe es hier mit einem Akkusativ *-i* zu tun, das mit dem Objektswort in eins geschrieben worden ist.



1. Dokument Nr. 4

2. TM 102c

DEUX CONTES DAGOURS DE LA RÉGION DE KOULDJA

D'APRÈS LES MATÉRIAUX DE F. V. MUROMSKIJ

PAR

S. GODZIŃSKI (Varsovie)

Les textes publiés ici font partie des matériaux dagours recueillis par F. V. Muromskij (1879—1910)[1] pendant le séjour qu'il fit en 1907—1908, parmi les Dagours de la région de Kouldja[2] dans la province chinoise de Sin-kiang. L'ensemble des matériaux linguistiques dagours de Muromskij comprend quatre chants et deux contes ici présentés, plus un glossaire d'environ 2000 mots. Ce glossaire dagour de Muromskij fut élaboré par M. Stanisław Kałużyński et il est actuellement sous presse dans le Rocznik Orientalistyczny.

Les deux contes dagours sont écrits sur les deux pages du papier de chancellerie. Le premier texte (**A**) compte 71 lignes, le second (**B**) — 15 lignes. Un glossaire ajouté au premier texte contient 200 mots. La signification de quelques mots n'est pas donnée. Les textes sont notés dans la transcription académique russe. L'écriture est, en général, bien lisible. La transcription des mots laisse beaucoup à désirer. Dans la plupart des cas la longueur des voyelles n'est pas marquée.

En ce qui concerne la localisation du dialecte dagour de la région de Kouldja parmi les autres dialectes, on peut constater qu'il possède les traits caractéristiques du dialecte de Tsitsihar (dans la vallée de Nonni).

[1] Les informations concernant la vie de F. V. Muromskij et les matériaux linguistiques recueillis par lui seront publiés, dans un avenir prochain, par M. Stanisław Kałużyński dans le *Rocznik Orientalistyczny*. Pour les autres informations, v. deux rapports de F. V. Muromskij publiés dans *Izvestija Russkago Komiteta dlja izučenija Srednej i Vostočnoj Azii v istoričeskom, archeologičeskom, lingvističeskom i ètnografičeskom otnošenijach*, S.-Peterburg 1907, 1908.

[2] A la rigueur à Alimtu, une petite ville de la région de Kouldja.

Textes

A. *Ene nek gaǯr ele gǫarḇ emikťe*[3] *gǫasaį da beį ele. Ihe emhēse χasobaį*:[4] *si nada jehiďi*[5] *taliŋsi?*,[6] *elχuden*,[7] *ihe emhen χelebe: dałaŋ torčiťi dałbaįsŋ̣ del χiǯi talimbi*[6] *ele. Dǫandih emhēse χasobaį: si jehiďi talbisi?*,[6] *elχuden, dǫandih emheni χelebeį: bi šamat sän śar gočor χiǯi talimbi. Učken emhēse χasobaį: si jeχiǯi talbisi?, elhuden*,[7] *učken emheįn χelebeį: bi šamat oŕču de ałtŋ̣ nohān naŕte, arkanda sarul nohān belheti kȯk turǯi kelčew.*[8] *Xelǯi barsŋ̣. Gǫasaį da jawsŋ̣. Jawsŋ̣ derēs emehesůl*[9] *joma χiǯi χudulsŋ̣. Udur kono goįdał uwe χarban sar bołso. Učken emhen oŕakuį kȯk turwe. Eke, eke — elǯi — kelim*[10] *ewdežābaį.*[11] *Eń sin ołbaį. Ahu baŕača atirka aǫčikene. Elǯi χelekturin ičiǯi baŕača atirka ačirǯi iŕse. Iŕhuda ihe emhen atirkan žur χelebeį: ew, ew — elǯi — ene emhe gaiťi kȯk tursŋ̣. Bažeki bołomba.*[12] *Učken emhe sän uzirduhin*[13] *ewe de ba munu uktuχumbi. Kȯk bołosin ałarku.*[14] *Teheǯi kȯki oso de orkiǯi ordin keke talija. Tursŋ̣ sini — ene keke elejemdani emhe ulu mede, tehēs ul bołoį. Ewe elhuden, atirka: teįmer ahastan*,[15] *bi śadambi elǯi χojoł kebesťi tortoso. Goįdał uheį kȯkini bołsŋ̣. Užesŋ̣*[16] *— non kȯk. Eneį siden emheni nidŋ̣ buŕer χajasa asamoki.*[17] *Atirka χurdun χurdun kȯkiįn kakurizi ałar ihe emhede uksŋ̣. Xurdun orkiťi, eler, nek keke ačirzi dǫarin talǯi čoso mosoįn nin bodoǯi atirkan*

[3] Les suffixes casuels attestés dans les textes sont: le génitif, accusatif: *.i* ou(après une voyelle finale) *.į*, le datif-locatif: *.da* ~ *.de* ~ *.t(e)*, l'ablatif: *.ās(a)* ~ *.ēs(e)*, l'instrumental: *.er*, le comitatif-sociatif: *.t'i* ~ *.t'e* ~ *.te*.

[4] On ne rencontre dans les textes que deux formes indicatives du verbe: 1) praesens en *-baį* ~ *-be(į)* ~ *-w(e)* et 2) praesens-futurum en *-n*.

[5] Les converba et nomina verbalia se rencontrant dans les textes: a) converbum imperfecti: *-ǯi* ~ *-zi* ~ *-d'i* ~ *-t'i*, b) conv. perfecti: *-ar* ~ *-er/-eŕ* ~ *-ir*, c) conv. conditionale: *-as* ~ *-es/-ēs* ~ *-os*, d) conv. terminale: *-toło*, e) nomen futuri: *-χu* ~ *-hu* ~ *-k* ~ *-h*, f) nomen perfecti: *-sa* ~ *-se* ~ *-so* ~ *-sŋ̣*.

[6] Les formes composées de *tali-n* + *si*, *tali-n* + *bi* et de *tali-be* + *si*, respectivement.

[7] Les composants de la forme *elχuden* ~ *elhuden* sont: *el(e)-* + *-χu* ~ *-hu* (nomen futuri) + *.de* (datif-locatif) + *.n* <**inu* (gén.de**i*)

[8] Le mot *kelčew* correspond à *kele-lče-be(i)* du mongol écrit.

[9] Pluriel du mot *emhe* «femme, épouse».

[10] Cette forme correspond à *kebeli minu* du mongol écrit.

[11] Mo. *ebedčü abai*.

[12] Forme composée de *bołо-n* + *ba* «nous».

[13] Le correspondant mongol écrit: *üǯegdekü inu*.

[14] Dans le mongol écrit cette proposition doit avoir la forme suivante: *keüken bolbasu inu aladqui*.

[15] Mo. *abasu tanu*.

[16] Forme correspondante à *üǯebesü inu* du mongol écrit.

[17] La signification de ce mot reste obscure.

χelebei̯: eŕē, barkan ene sini jamar jomo keke tureŕ awsn̥ke?[18] *Elhuden, ene emih: nidim χordunna juhu χajabai̯ ta, eler, χuŋko* ʙoɫt *tatar au̯se. Uʒesn̥, du̯arai̯ nek keke bei̯. Kekei̯ uʒir χaraŋgoi̯dese. Atirka oso pučiťi ai̯tabuso. Teheʒi ene emih wai̯ɫaw: miń tursn̥ mini kȯkāsa juhu kek bołsn̥, teŋgere, elʒi udurtała wai̯łabe. Eńen*[19] *aʒatχai̯ orkiʒisn̥ kȯkii̯ osoi̯ dotorās osoi̯ kečide ʒahūs bataʒi amidaʒi ahu atirka ätirkä olʒi au̯sn̥. Jarɡan bai̯seʒi kȯki teʒebei̯. Udurēs udur kȯk ihe bolʒi iŕsn̥. Enei̯ taka atχai̯ gǫasai̯ da gerte χaʒi iŕse. Gǫarban emihe au̯ldiʒi bei̯. Beje χisn̥ warkał gočoro ačirʒi ukusn̥. Dam učken emihei̯n jom uhei̯ kičiťi abai̯. Gǫasai̯ da χasobai̯: oŕču de arkandan nar saŕte tursn̥ sin kȯk χāna bei̯? Elhuden, ihe emihen χelebei̯: tere ukčin de jamar terei̯ nohā kȯk turuhχoi̯ be? Tursn̥in nek keke. Elhuden, gǫasai̯ da sonsoʒi gai̯habai̯: ei̯, ʒałande bas ei̯mer kaoli bei̯. Elʒi dorťö dora uhei̯ fančiʒi ahu siden, nek udur sanabei̯. Oi̯, bi b́arii̯ kečir nek au̯łaʒi gartχumbi. Elʒi ai̯li ʒałoselĕ dahałahaʒi garsa. Au̯łaʒi jawʒi b́arai̯ kečede kuŕesn̥, nek ai̯l de ende bōʒi nek čaja ōja,*[20] *elʒi, tere atirka ätirkä gerten bōso. Warʒi sau̯sn̥. Xoi̯nāsn atirka ätirkä ča šanʒi ōʒ aχuden bedēs nek kȯk waʒirse. Uʒesn̥, jamai̯ nohā durťä. Gai̯haʒi kȯkei̯ ömne oŕʒi au̯ʒi sai̯t kemčiʒi uʒibei̯. Xeŕ uʒesn̥ — jamai̯ nohā. Teheʒi kȯkēs χasobai̯: si jamar χujēse tursn̥ si? ečihe ehe sin χāna bei̯? Elhuden kȯk χelebei̯: miń ača ewem — tere. Elhuden, gǫasai̯ da: ai̯, si etke atka kȯkin bisi, bisin χujēse tursn̥ si. Elʒi bai̯ʒi warkałin ai̯łaʒi uʒesn̥, elmet oŕču arkandan nar sar belekte. Teheʒi gai̯habe: ene kȯk juhu ende iŕsn̥? Urunaku turhun bai̯. Nono, nono — elʒi — edē namai̯ daχaʒi mand ai̯čiliči. Bene χaʒirgani. Elχuden, kȯk χelebe: ača wem ičelesn̥, ičibei̯ʒu. Ačajāsem χaso. Elhude gǫasai̯ da etke atkanāsa kȯk manda k'ur ičilge. Elhuden, etke atka bołon, edē nono daχaʒi iče — elʒi ʒāsn̥. Xoi̯nāsn gǫasai̯ da dahałχaʒi gerte χaʒi iŕsn̥. Gǫarb̥ emihei̯n ortoʒi garsn̥. Učke emehei̯n uʒesn̥, nek kȯk daχaʒi iŕsn̥. Xeŕ uʒesn̥, χeŕ bejehin ḿah ʒusin erin nohān. Enei̯ siden gǫasai̯ da gǫarb̥ emihēs χasobai̯: eń χen kȯkin tanibei̯ ta? Elhuden χoi̯r emihei̯n χelebei̯: ani mede jamar χu kȯkin. Elʒi χelux usuhin sonsoʒi gǫasai̯ da χelebe: χordun uniŋge ʒatuw, ani deribusn̥ bai̯ťi ni. Elhuden učken emihei̯n χelebe: kȯk turuh udur mini χojar nidi mini χajasa. Turʒi barʒi uʒesn̥, du̯aram nek χar keke ťalsn̥. Tursn̥ sin ene — ele. Teheʒi jēheu̯? Edē arha uhei̯ wai̯ła wai̯ła asambi.*[21] *Elhude, gǫasai̯ da χoi̯r emih śahaʒi χasohuden xoi̯r emih jarɡan turhunna ulʒai̯. Edē ihe eke min deribusn̥*

[18] Cette forme correspond à *abuysan* + *kü* (particule corroborative, ma. *ke*) du mongol écrit.

[19] Mo. *ene inu.*

[20] Le volontatif du verbe *ō-* «boire».

[21] Le mot *asambi* est le verbe auxiliaire ayant, d'après F. V. Muromskij, la même valeur sémantique que le verbe mandchou *ilimbi.*

arhai̯n elhudeni sonsoǯi go̯asai̯ da χoi̯r emihe ałai̯n seteleǯi ałsa. Ałǯi barǯi jasai̯ arčiǯi tałda nohode orkiǯi ukasn̥ χaǯi iŕǯi ter ätirkä atirkan nou̯lgeǯi ačirǯi kȯkii̯ turgunin ulǯai̯ ede. Teheǯi ätirkä atirka gai̯haǯi ene bas bai̯tamoki kȯke daŋste warałha. Man ere emigei̯ uχsn̥ erin de mani jasai̯ mani ou̯rkehesin utχai̯ bołsn̥. Elǯi de go̯asai̯ daťi nekinde amidaʒi bajin sän amidasn̥ dul.

B. *Ene nek gaǯir de ere emege χojōła bei̯ sul. Unai̯ nekken kȯkťi. Nöködur kökeni eweje ǯur χelebei̯: ewe, ewe, bi śan śan sau̯dara baŕimbi, saŋał*[22] *toχo emēle tohombi. Garbkan goďiła kapčambi. Gurāŋ gurāŋ jihińi ałambi. Ałaʒi ǯaŋin de ǯaǯuri ukkumbi. Xawn̥ de χałdagini ukkumbi. Boško de bortos ukkumbi. Ača da amhalini*[23] *ukkumbi. Ewe de au̯gini ukkumbi. Aka da au̯rḱi ukkumbi. Eke de örčini ukkumbi. Eške de nerdini ukkumbi. Uhume de muḱini*[24] *ukkumbi. Sarča da sou̯ďi ukkumbi. Saldi ewe dałai̯ni ukkumbi. De̯u̯ de darmani ukkumbi. Uhin de̯u̯ de χuǯui̯ni ukkumbi. Beje de baʒarten*[25] *idembi. Emhede narin getcini ukkumbi. Ei̯heli barǯi čogdor*[26] *morā̄ onǯi au̯łaǯi garsn̥ — ele. Au̯ł de ičilǯi au̯łaǯi jawχu da aułei̯ beledin gurāŋ gurāŋ iheni alǯi ačiǯi ačirdembi. Gerte kučirde arsn̥ xau̯lǯi amban da ukkui̯čidembi. Terende amban kesi kurgeǯi ai̯sin ʒinse χadałgaǯi ene de saŕdi bołtołoni bai̯n śan amdadambi.*

Traduction

A. Dans un pays — dit on — était un chef de bannière qui avait trois femmes. (Un jour) il demanda à sa femme la plus âgée: — Que me donneras-tu en présent? Quand il l'eut dit, sa femme la plus âgée dit: — Je ferai une ample pelisse à soixante-dix boutons et je te la donnerai en présent. (Et toi), que me donneras-tu en présent? — demanda-t-il à sa deuxième femme. Quand il l'eut dit, sa deuxième femme dit: — Je ferai de belles bottes jaunes et je te les donnerai en présent. (Et toi), que me donneras-tu en présent? — demanda-t-il à sa femme la plus jeune. Quand il l'eut dit, sa femme la plus jeune dit: — Je te donnerai un fils ayant sur les épaules un signe ressemblant à la lune et sur la poitrine le signe du soleil d'or.

Ils causent (de cette manière). Ils ont fini de converser et le chef de la bannière s'en est allé. Après (son) départ les épouses préparèrent les cadeaux. Les jours et les nuits passaient vite et vint le dixième mois. Le soir sa femme

[22] La signification du mot *saŋgał* est incertaine.
[23] Le nom *amhal(ini)* indique quelque partie du corps.
[24] Le nom *muḱ(ini)* marque quelque partie du corps.
[25] La signification de ce mot n'est pas claire.
[26] Le mot *čogdor* doit indiquer la robe du cheval.

la plus jeune accoucha d'un enfant. — Ma soeur aînée, ma soeur aînée — dit-elle — j'ai mal au ventre. Il (fils) vient au monde. Va chercher une sage-femme ! Quand elle l'eut dit (la femme aînée) sortit et amena une sage-femme. Quand elles arrivèrent la femme aînée dit à la sage-femme: — Mère, mère, maintenant cette femme accouchera d'un enfant. Il faut que nous le tuions. Si la femme la plus jeune accouche (d'une fille) en bonne santé, nous donnerons de l'argent à la mère. Mais, si c'est un fils, tuons-le ! Ensuite, jetons le dans l'eau et mettons un chat à sa place. Nous dirons que c'est d'un chat qu'elle vient d'accoucher. L'épouse l'ignorera et n'y pourra rien. Quand la soeur aînée l'eut dit, la vieille femme dit: — Si vous voulez agir de cette manière, je peux le faire. Et elles ont établi, toutes les deux, ce plan. Peu de temps après l'enfant est venu au monde. Elles l'ont regardé: c'était un garçon. Alors elles ont bandé de toile les yeux de la femme. La vieille a saisi l'enfant aussi vite que possible et l'a donné à la femme aînée pour le tuer, en disant: — Jette-le vite ! (Cependant) la vieille apporte un chat, le met sous elle, et, en l'enduisant de sang et de mucosité, dit: — Oh, mon Dieu, comment est-ce possible que tu aies enfanté ce chat ? Quand elle l'eut dit, cette épouse dit: — Pourquoi m'avez-vous si vite bandé les yeux ? Ce disant elle a enlevé brusquement le mouchoir et regardé: le chat était sous elle. En voyant le chat, elle s'est évanouie. La vieille l'a aspergée d'eau et l'a fait revenir de son évanouissement. Alors elle s'est mise à pleurer: — Oh, Ciel, pourquoi l'enfant que j'ai mis au monde est-il devenu un chat ? Et elle pleura toute la journée. Cependant cet enfant abandonné fut retiré de l'eau par un vieillard et une vieille femme qui vivaient au bord de l'eau et pêchaient. Ils en furent heureux et élevèrent l'enfant. Le garçon croissait de jour en jour. Alors le chef de la bannière rentra à la maison. Les trois femmes allèrent à sa rencontre. Elles apportent le vêtement et les bottes qu'elles ont faits et les lui donnent. Seulement sa femme la plus jeune reste confuse. Le chef de la bannière demande: — Où est-il ton fils qui est né avec le soleil et la lune sur la poitrine et les épaules ? Quand il l'eut dit sa femme aînée dit: — Comment aurait-elle pu, avec les possibilités qu'elle a, accoucher d'un pareil enfant. Elle a mis au monde un chat. Quand elle le dit, le chef de la bannière écoute étonné et dit: — Oh, il y a aussi de telles lois dans le monde. Il restait affligé longtemps jusqu'au jour où il pensa: — Oh, j'irai chasser un peu au bord de la rivière. En disant cela il sortit accompagné par les jeunes gens du village. Quand, en chassant, il eut atteint le bord de la rivière, il dit: — Descendons ici, dans un village, et prenons un peu de thé. Il est descendu près de la maison de (ce) vieillard et (cette) vieille femme. Il est entré et s'est assis. Ensuite le vieillard et la vieille femme ont

préparé du thé et pendant qu'ils le buvaient un garçon est entré du dehors. (Le chef de la bannière) a regardé: (le garçon) était agréable comme le sien. Il appelle le garçon, et, en s'étonnant, le regarde attentivement: il était si ressemblant à son fils. Alors il demande au garçon: — Qui est-ce qui t'a donné le jour? Où sont tes parents? Quand il l'eut dit, le garçon répondit: mes parents — ce sont eux. Quand (le garçon) l'eut dit le chef de la bannière dit: — Eh, tu n'es pas le fils de (ce) vieillard et de (cette) vieille femme. Tu es né d'un autre homme. Ce disant il lui enlève le vêtement et regarde: en effet, (le garçon) a les signes du soleil et de la lune sur sa poitrine et ses épaules: Alors il s'étonne: — Pourquoi ce garçon est-il venu ici? Il y a certainement une raison. — Garçon, garçon — dit-il — maintenant suis-moi, rends nous visite, et demain tu reviendras. Quand il l'eut dit, le garçon répond: — J'irai si mes parents m'envoyent. Demande à mon papa! Quand il l'eut dit le chef de la bannière dit au vieillard et à (sa) femme: — Envoyez vite le garçon chez moi! Le vieillard et la vieille femme se sont mis d'accord et ils ont ordonné: — Garçon, suis-le maintenant! Ensuite le chef de la bannière est rentré à la maison en emmenant (le garçon avec lui). Ses trois femmes sont sorties à sa rencontre. Sa femme la plus jeune a regardé: un garçon est venu (avec lui). Quand elle l'a regardé elle a constaté que sa figure et son âge sont les mêmes (que ceux de son enfant). Cependant le chef de la bannière demande aux trois femmes: — Laquelle d'entre vous connaît ce garçon? Quand il l'eut dit ses deux femmes dirent: — Personne ne sait de qui est ce garçon. En entendant ces mots le chef de la bannière dit: — Dites vite toute la verité! Qui est-ce qui a arrangé cette affaire? Quand il l'eut dit la femme la plus jeune dit: — Le jour de la naissance de mon enfant elles ont bandé mes yeux. Quand j'ai enfanté, un chat noir était sous moi. On m'a dit que c'est ce que j'avais mis au monde. Alors que faire? A présent je n'y peux rien et je pleure et pleure. Alors le chef de la bannière demande aux trois femmes en les pressant, et elles disent toute la vérité. Puis ayant entendu quel artifice avait inventé sa femme aînée, le chef de la bannière tua (les) deux femmes en leur arrachant les jambes. Les ayant tuées, il prit les dépouilles et les jeta dans un champ pour les chiens. Plus tard il revint et emmena le vieillard et sa femme. Quand ils eurent révélé toutes les circonstances concernant le garçon, le vieillard et la vieille femme dirent étonnés: — Inscrivez cela nécessairement dans le Livre Bleu. (Le sens de la phrase suivante n'est pas clair.)

Et ils vécurent avec le chef de la bannière heureux et dans l'abondance.

B. Dans un pays, vivaient, un mari avec sa femme. Ils n'avaient qu'un fils. Un jour leur fils dit à sa mère: — Maman, maman, je prendrai un bon

cheval ambleur et le sellerai. Je ne prendrai que trois flèches et je chasserai beaucoup de bêtes sauvages Je (les) tuerai et je donnerai au commandant leurs mâchoires. Je donnerai au fonctionnaire leurs testicules. Je donnerai au sous-officier un os de la patte de devant. Je donnerai au père leurs . . . . . Je donnerai à la mère leurs gros intestins. Je donnerai au frère aîné un poumon. Je donnerai à la soeur aînée leurs poitrines. Je donnerai à l'oncle leurs épines dorsales. Je donnerai à la tante leurs . . . . Je donnerai au grand-père un os iliaque. Je donnerai à la grand-mère leurs omoplates. Je donnerai au frère cadet leurs dos. Je donnerai leurs cous à la soeur plus jeune. Moi même, je mangerai leurs . . . . A ma femme je donnerai leurs intestins grêles.

Ayant fini de (parler) ainsi, il est monté à cheval . . . et — disent-ils — il est parti à la chase. Il a atteint les montagnes et en train de chasser il a tué au pied d'une montagne beaucoup de gibier. Je les chargerai (sur le dos du cheval), rentrerai à la maison, les écorcherai et je porterai la peau au dignitaire. Alors le dignitaire me comblera de faveurs, il fixera une boule d'or (à mon chapeau) et je pourrai vivre heureux et dans l'abondance jusqu'à la vieillesse.

Glossaire

a- «être», P. 1 *ā-*, M. *aa-* id. Iv. *ábe* «il est, il y a» (mo. *a-*);
ača «père», P. 1 *aʿčʿā*, M. *acaa*, Iv. *ačá* id.;
ači- «charger des fardeaux sur une bête de somme» (mo. *ači-*);
ačir- «apporter, amener», P. 1 *aʿčʿĭr-*, M. *acire-*, Iv. *acírzi* «en apportant» (mo. *ačara-*);
ačirde- passif de *ači-*;
a̯čili- «aller en visite», M. *aicile-* id. (mo. *ayilčila-*);
a̯il «(petit) village», P. 1 *a̯il*, M. *aile*, Iv. *áīl'e* id. (mo. *ayil*);
a̯ila- «(se) déshabiller», P. 1 *a̯ilā-*, M. *ailaa-* id.;
a̯isin zinse «boulle d'or» (ma. *a̯isin ǯingse*);
a̯itabu- «aider; réveiller, faire révenir quelqu'un d'un évanouissement» (ma. *a̯itubu-*);
aka «frère aîné, frère plus âgé», P. 1 *ag̯ ~ ag̯ă*, P. 2 *ag̯a*, M. *akaa*, Iv. *aká ~ ag̯á* id. (mo. *aqa*);
ała «l'entre-deux des cuisses», P. 1 *al*, P. 2 *ala* id. (mo. *ala*);
ała- «tuer», P. 1 *al- ~ ală-*, M. *ale-* id. (mo. *ala-*);
ałtn̥ «or», P. 1 *alʿtʿă* «or», *alʿtʿăŋ* «d'or», P. 2 *alta* «Gold», M. *alete*, Iv. *álta*, id. (mo. *altan*);

amban «dignitaire», P. 2 *amban* «Ministre», Iv. *ambán* «général» (ma. *amban*);
amida- «vivre, être en vie», P.1 *ȧḿᴅā-* ~ *ȧḿᴅ ā-*, Iv. *ańdabé* id. (mo. *amidu a-*);
ani «qui?, lequel?», P.1 *ańīŋ* id. (mo. *alin*);
arči- «prendre», Iv. *árci-* id. (mo.? *abču ire-*);
arha «moyen, habileté», M. *arehe* (mo. *arγa*);
arkan «épaules, dos», P. 1 *arχăŋ*, P. 2 *arḵan* id., Iv. *arkán* ~ *arakýn* (mo. *aru*, ancien turc: *arqa*);
arsn̥ «peau», P. 1 *ars* ~ *arăs*, P. 2 *arsu*, M. *arese*, Iv. *arsa* (mo. *arasun* ~ *arisun*);
atχai̯ «après, ensuite, plus tard» (ma. *utχai̯*);
atirka(n) «vieille femme», P. 1 *aʿtʿĭrχāŋ* id. sol. Iv. *atyrkán*;
atka «vieille femme» (forme abrégée de *atirka(n)*;
au̯- «prendre», P. 1 *au̯-*, M. *au-* id. (mo. *ab-*);
au̯čikene- «amener» (< mo. *abču* + ma. *gene-*);
au̯g «gros intestin, le rectum», cf. ord. *awik*, MNT *abid*;
au̯ł «montagne», P. 1 *au̯l* ~ *au̯lă*, P. 2 *au̯la*, M. *aule*, Iv. *áula* id. (mo. *aγula*);
au̯ła- «chasser», P. 1 *au̯lā-* id. (mo. ma. *abala-*, ancien turc: *awla-*);
au̯ldi- «rencontrer, se voir», P. 1 *au̯lǯĭ-*, M. *auleji* (mo. *aγulǯa-*);
au̯rḱi «poumon», P. 1 *au̯rʿkʿĭ*, P. 2 *au̯rki*, Iv. *ṓrki* id. (mo. *aγuški*);
ätirkä «vieillard», P. 1 *e̯ʿtʿĭrʿkʿĕŋ*, sol. Iv. *śagdý etyrkán*;
ba «nous», P. 1 *ʙā* id. (mo. *ba*);
bai̯n ~ *bajin* «riche», P. 1 *ʙajĭŋ*, P. 2 *bayan*, M. *bain*, Iv. *bayín* id. (mo. *bayan*);
bai̯se- «se réjouir», P. 1 *ʙȧi̯s-*, M. *baise-* id. (mo. *bayas-*);
bai̯tamoki ? «nécessairement»;
baǯeki «nous tuerons» (d'après Muromskij = ma. *muse waki*), cf. mo. *baǯa-* «presser, serrer, étrangler»);
bar- «finir, terminer», P. 1 *ʙară-*, M. *bare-* id. Iv. *barda-* «être fini» (mo. *bara-*);
b́ar(a) «rivière» (ma. *bira*);
baŕača atirka «sage-femme, accoucheuse», M. *barieeci* id. (< **bariγači*);
baŕi- «saisir, prendre en main, tenir en main», P. 1 *ʙȧŕĭ-*, M. *bari-* (mo. *bari-*);
barkan «Bouddha, divinité, dieu», P. 1 *ʙarχăŋ*, M. *Bareken* ~ *Barekan*, Iv. *barkán* id. (mo. *burqan*);
bas «aussi, de même, encore, de nouveau», P. 1 *ʙasă*, M. *base*, Iv. *basé* id. (mo. *basa*);

bata- «pêcher», cf. P. 1 *ʙaʿtʿă-* «s'occuper de qc.»;
bed «à l'extérieur», P. 1 *ʙę̄ɢɒę̄*, M. *beede*, Iv. *béde* id.;
bei̯ (*bai̯*) «il était, il a été», cf. P. 1 *ʙei̯* «il est», Iv. *bei* id. (mo. *bui* «(qui) est»);
beje «corps, personne, taille», P. 1 *ʙe̯jĕ* «corps; même», M. *bei*, P. 2 *beye* id. (mo. *beye*, ma. *beye*);
bel «pied de la montagne» (mo. *bel*);
belek ~ *belhe* «signe, marque (distinctive)», P. 1 *ʙe̯lge̯ʿtʿeī* «ayant le signe», P. 2 *belge* «Muttermal», M. *belehe* «mole, spot on skin» (mo. *belge*);
bene «demain», P. 1 *ʙɯńĭ*, M. *buni* id., P. 2 *bɯni ɯdɯr* «morgen», Iv. *bendurú* ~ *bunduru* «demain» (< *ʙɯńĭ* + *ɯɒɯ̆r*);
bi «moi, je», P. 1 *ʙ́i* ~ *ʙ́ī*, M. *bii*, Iv. *bi* (mo. *bi*, ma. *bi*);
bisi(n) «pas (celui-ci, celui-là, ceci, cela), autre», P. 1 *ʙ́iš̌ĭ*, M. *bišin*, Iv. *bisin* id. (mo. *busu*, *busi*, *bisi*);
bodo- «oindre, barbouiller», M. *bode-* «paint, dye» (mo. *budu-* «couvrir de couleur, peindre»);
bō- «descendre, s'arrêter en voyage chez quelqu'un pour se reposer», P. 1 *ʙō-*, M. *boo-* id. (mo. *baγu-*);
boł- «devenir, être, pouvoir», P. 1 *ʙol-* «se faire», M. *bole-* «become; is, happen to be; is OK/fine, will do», (mo. *bol-*);
ʙołt «du premier coup, complètement, tout à coup, brusquement», P. 1 *ʙolʿtʿŏ* «complètement» (mo. *bultu*);
bortos «le plus petit des deux os de l'avant-bras, radius», P. 2 *bortosu* «Markknochen des Oberarms od. des Beines», kh. *ʙoɢ̣ʿtʿŏs*, ord. *ʙoɢ̣ʿtʿo tšʿömögö*, (mo. *boγtu*);
boško «sous-officier», cf. ord. *ʙošχo* (mo. *bošoqo* ma. *bošokô*);
buŕ «toile», P. 1 *ʙɯŕĭ* «étoffe», Iv. *buri* (mo. *bös*);
ča «thé», P. 1 *č́ʿē*, M. *ciee*, Iv. *čai* ~ *ćai* (mo. *čai*);
čoso «sang», *čoso moso* «sang et d'autres choses, p. ex.: la mucosité», P. 1 *čʿos* ~ *č́ʿos*, P. 2 *čoso*, M. *cose*, Iv. *čosé* (mo. *čisun*)
da «chef, commandant», P. 1 *ɒā*, M. *daa* (ma. *da*);
daχa- «suivre», P. 1 *ɒagă-*, M. *dahe-* id. (mo. *daγa-*);
dahałaha- ~ *dahałχa-* causatif de *daχa-*, cf. M. *dage.legaa-* «make follow, lead, guide, take (people)»;
dała «omoplate», P. 2 *dal* «Schulterblatt», M. *dale* «shoulder blade» (mo. *dalu*);
dałaŋ «soixante-dix», P. 1 *ɒală(ŋ)*, M. *dale*, Iv. *dála* (mo. *dalan*);
dałbai̯- «être large (ample, vaste) et plat», cf. ord. *ɒalbā̆-* «être dirigées en dehors (cornes)», (mo. *dalbayi-*);

dam «seulement» (ma. *damu*);
daŋs «cahier, livre», M. *danse* «files, records», Iv. *daŋza* «journal» (ma. *dangse* < chin.);
darma «épaules, dos», P. 1 *ᴅarăm* id., M. *dareme* «the (whole) back», Iv. *dárma* ~ *dáruma* «reins», P. 2 *darama* «Rücken» (ma. *dara(ma)*);
del «pelisse, fourrure», M. *deeli*, Iv. *déli* id. (mo. *debel, degel*);
deribu- «commencer» (ma. *deribu-*);
de̯u̯ «frère cadet», P. 1 *ᴅe̯u̯*, P. 2 *deu̯*, M. *deu*, Iv. *dóu* (mo. *degü* ~ *degüü*, ma. *deo*);
dora uhei̯ «désagréable, déplaisant», cf. P. 1 *ᴅor* «désir, vouloir», M. *duare* «desire, wish; love, affection» (mo. *dura ügei*);
dort́ö (*durt́ä*) «agréable, doux», M. *duare-tei* id. (mo. *dura tai*);
dotor «(à) l'intérieur; dans», P. 1 *ᴅoʿtʿŏr* ~ *do̯atăr*, M. *duatere* ~ *duatare*, Iv. *dotór* id. (mo. *dotur, dotura*);
du̯andih «celui qui est au milieu, du milieu; moyen», P. 1 *ᴅo̯anᴅ* «au milieu, entre», P. 2 *du̯anda* «Mitte», M. *duande* «middle, between, among», Iv. *duáńde* «du milieu, moyen» (mo. *dumdaki*);
du̯ar «en bas, sous, au pied de», P. 1 *ᴅo̯ar*, P. 2 *du̯ara*, M. *duare* ~ *do.re*, Iv. *duára* id. (mo. *doora*);
ǯa- «répondre, répliquer», P. 1 *ǯ́ā-* «montrer, faire voir, annoncer», M. *jaa-* «teach, show, tell, reveal» (mo. *ǯiγa-* ~ *ǯaγa-*);
ǯaǯuri «mâchoire», ord. *ᴅžaᴅžū̯r* «point d'articulation des deux mâchoires» (mo. *ǯaǯiγur*);
ǯahūs «poisson», P. 1 *ǯ́ag̯ŭs*, M. *jause* id. (mo. *ǯiγasun*);
ǯałan «monde», P. 1 *ǯalăŋ* id. (ma. *ǯalan*);
ǯałoselĕ «les jeunes gens, jeunesse», pluriel de *ǯało*, cf. P. 1 *ǯalō* ~ *ǯ́alō* «jeune (homme)», P. 2 *ǰalū*, M. *jaloo* id. (mo. *ǯalaγun*);
ǯaŋin «commandant» (ma. *ǯanggin* < chin.);
ǯatuw «réponds !»
ǯur «vers, (dans) la direction, côté», P. 1 *ǯūr* ~ *ǯɯg* «direction», M. *juhe* id. (mo. *ǯüg*);
ǯus «apparence, forme, face, figure», P. 1 *ǯ́ɯs* «apparence, poil des animaux», P. 2 *ǰɯsɯ* «Färbung», M. *juse* «color; appearance; kind, sort» (mo. *ǯisün*);
ečihe «père», P. 1 *e̯ʿčʿĕg* ~ *e̯ʿč́ʿĭg*, P. 2 *ečige*, M. *ecihe*, Iv. *ecýge* id. (mo. *ečige*);
edē «maintenant, à présent», P. 1 *e̯ᴌē̯* id., P. 2 *edēi̯gi* «jetzig», M. *edee* «now; more» (mo. *edüge*);
ehe «mère», P. 1 *e̯g* ~ *e̯g̯* ~ *e̯gĕ*, P. 2 *ege*, M. *ehe* id. (mo. *eke*);

ei̯ «aie! oh!»
ei̯heli «ainsi, de cette manière»
eke «soeur plus âgée, soeur aînée», M. *ekee*, Iv. *eké* id., cf. tong. *ekē* id. (mo. *egeči*);
el(e)- «parler, dire»
elmet «vraiment, réellement, en effet»
emege ~ *emhe* ~ *emih* «femme, épouse», *emikťe* «ayant une femme, avec l'épouse», P. 1 *e̯měg*, P. 2 *emege*, *M. emehe* ~ *emegen*, Iv. *emýge* ~ *emége* id. (mo. *emegen*);
emēl «selle», P. 1 *e̯mē̯l*, M. *emeele*, Iv. *eméle* id. (mo. *emegel*);
ende «ici, à cet endroit-ci», M. *ende*, Iv. *endé* id. (mo. *ende*);
ene «celui-ci, ceci», P. 1 *e̯n* ~ *e̯ně*, P. 2 *ene*, M. *ene*, Iv. *éne* (mo. *ene*);
ere «homme, mari», P. 1 *e̯r*, P. 2 *er*, M. *ere* id. (mo. *ere*);
eŕē «oh!, ô!, ah!»
erin «temps, période» P. 1 *e̯ŕīŋ* ~ *e̯ŕĭŋ*, P. 2 *erīn*, M. *erin* id. (ma. *erin*);
eške «oncle plus jeune (du côté paternel), frère plus jeune de père», P. 1 *e̯ᶜčᶜiᶜkᶜō*, M. *ešikee* id. (ma. *esχen* ~ *ečike*, mo. *ečige*);
etke «vieillard» (forme abrégée de *ätirkä*);
ew(e) «(chère) mère, (chère) maman», P. 1 *e̯wē̯* ~ *e̯wō*, M. *euee*, Iv. *ejé* ~ *ejō* id. (mo. *ebei*);
ewde- «faire mal, avoir mal, être malade», P. 1 *e̯w̯ᴅě-*, M. *eude-*, Iv. *audebé* id. (mo. *ebed-*);
fanči- «s'affliger, se désoler» (ma. *fanča-*);
gaʒir ~ *gaʒr* «terre, sol, pays, endroit etc.», P. 1 *g̯ȧǯĭr*, P. 2 *g̯aǰir* M. *gajire*, Iv. *gaʒír* ~ *gaʒír* id. (mo. *γaʒar*);
gai̯ha- «être etonné, s'étonner», P. 1 *g̯ȧi̯g̯ă-*, M. *gaihe-* id. (mo. *γayiqa-*);
gai̯ťi «maintenant, à présent, tout à l'heure, tout de suite» (ma. *gai̯tai̯*);
gar- «sortir», P. 1 *g̯ar-*, M. *gare-*, Iv. *g̯arbé* id. (mo. *γar-*);
gartχu- «sortir, partir, aller» (cf. *gar-*);
ger «maison», P. 1 *ɢe̯r* ~ *ɢe̯ŕĭ*, M. *geri*, Iv. *géri* ~ *gerí* id. (mo. *ger*);
getes ~ *getis* «intestins», M. *getese* ~ *ketese* id. (mo. *gedesün*);
gǫarb̥ ~ *gǫarban* «trois», *garbkan* «trois seulement», P. 1 *g̯ǫarwăŋ*, P. 2 *g̯orban*, M. *guarebe*, Iv. *guárba* ~ *gúrba* id. (mo. *γurban*, *γurbaqan*);
gǫasa «bannière», P. 1 *g̯ǫas*, P. 2 *g̯u̯asa* id. (ma. *gôsa*, mo. *qosiγun*);
gočor «botte(s)», M. *gocore*, Iv. *gočóro* ~ *kočóro* id. (mo. *γutul*);
goďiła «flèche» (mo. *γoduli*);
goi̯dał uhei̯ ~ *goi̯dał uwe* «sans délai, sans retard, immédiatement, tout de suite» (ma. *goi̯da-* + mo. *-l ügei*);

gurāŋ «bête sauvage, gibier», cf. bur. *gura(n)*, kh. *ɣură*, (mo. *γura*, ma. *gôran*);
χadał- «fixer une boule sur le chapeau», *χadałga-* causatif de *χadał-*;
χaǯi iŕ- «revenir, retourner, rentrer», P. 1 *χàǯĭr-* id. (mo. *qariǯu ire-*);
χaja- «attacher, lier, bander (les yeux à quelqu'un)», (mo. *uya-*, Hy. *huya-*, mong. *fuyā-*);
χałdag «testicules», ord. *χalɒaga* id. (mo. *qaldaya*);
χāna «oú?, vers oú?», P. 1 *χānă*, M. *haane*, Iv. *χána* id. (mo. *qamiya*);
χar «noir», P. 1 *χar* ~ *χară*, P. 2 *ɬar*, M. *hare*, Iv. *kára* id. (mo. *qara*);
χaraŋgoi̯de- «s'évanouir», cf. ord. *χaraŋgu̯ɒa-* (mo. *qarangγud-*);
χarban «dix», P. 1 *arbă(η)* ~ *arwă(η)*, P. 2 *arban*, M. *harebe*, Iv. *xárba* ~ *ɣárba* id. (mo. *arban*, MNT *harban*);
χaso- «interroger, demander, s'informer», P. 1 *asō-*, M. *asoo-* ~ *hasoo-*, Iv. *χasó-* id. (mo. *asayu-*, MNT *hasa(q)-* ~ *asaq-*);
χau̯l- «écorcher, enlever la peau à un animal», M. *haule-* id. (mo. *qaγul-*);
χawŋ «fonctionnaire», P. 2 *hafan*, Iv. *χawán* ~ *χawón* id. (ma. *χafan*);
χele- «dire, parler, raconter», M. *hele-* id. (mo. *kele-*);
χen «qui?», P. 1 *kʿeŋ*, M. *hen* id. (mo. *ken*);
χeŕ «comment?», P. 1 *kʿerɒē*, M. *here*, Iv. *keré* id. (mo. *ker*);
χi- «faire, travailler», P. 1 *kʿī-*, M. *kii-* ~ *šii-*, Iv. *ki-* id. (mo. *ki-*);
χoi̯na «après, puis, ensuite», P. 1 *χo̯ain* ~ *χoăină*, P. 2 *χu̯ai̯na*, M. *huaine*, Iv. *χuáina* id. (mo. *qoyina*);
χoi̯r ~ *xojar* «deux», P. 1 *χojĭr* ~ *χoi̯r*, P. 2 *χoyor*, M. *hoire*, Iv. *χoirá* ~ *χoiró* ~ *χojúr* id. (mo. *qoyar*);
χojoł ~ *χojōła* «deux (ensemble), tous les deux», P. 1 *χojōlō*, M. *hoi.oole* id. (mo. *qoyaγula(n)*);
χordun ~ *χurdun* «vite, rapide(ment), prompt(ement)», M. *horedun* id. (mo. *qurdun*);
χuǯu «cou, col», P. 1 *ɬuǯūū*, P. 2 *χuǯūū*, M. *hujuu*, Iv. *kuǯú* id. (mo. *küǯügün*);
χudułsŋ «durée, longueur de l'action»;
χuŋko «mouchoir (de cou, de tête)», P. 1 *uŋʿk* ~ *uŋʿkʿĕ*, Iv. *χúnko* id. (ma. *fungku*);
ičele- «faire partir, faire aller», cf. *ičі-*;
ičі- «partir, aller», P. 1 *iʿčʿĭ-*, M. *ici-*, Iv. *ičibé* id. (mo. *ečі-*);
ičilge- causatif de *ičі-*, P. 1 *iʿčʿĭlgē-*;
ide- «manger», P. 1 *iɒĕ-*, M. *ide-*, Iv. *idebéi* id. (mo. *ide-*);
ihe «grand; plus âgé, aîné», P. 1 *jig* ~ *jigĕ*, P. 2 *ige*, M. *šihe*, Iv. *χíge* ~ *ɣíge* id. (mo. *yeke*);

iŕ- «venir», P. 1 *ir-* ∼ *jir-*, M. *ire-* id. (mo. *ire-*);
jamaį génitif et accusatif de **i* «lui, il» (mo. *inu, imayi*);
jamar «quel?», P. 1 *jamăr*, M. *iamare* ∼ *iamere*, Iv. *jamár* ∼ *jamuré* id. (mo. *yambar*);
jarġan «en effet, véritablement, tout de bon» (ma. *yargiyan*);
jas «os, dépouilles», P. 1 *jas*, P. 2 *yasu*, M. *iase*, Iv. *jasé* id. (mo. *yasun*);
jaw- «marcher, (s'en) aller», *jawsŋ derēs* «dès qu'il est parti», P. 1 *jaŋ-*, M. *iau-*, Iv. *jaobé* id. (mo. *yabu-*);
jēheŋ «que faire?, comment faire?», cf. kh. *jāχwĕ* id.;
jehiďi ∼ *jeχiǯi* «comment?, que faisant?» (mo. *yaγakiǯu*);
joma ∼ *jom(o)* «chose» (mo. *yaγuma*);
juhu «pourquoi?», P. 1 *jugū*, M. *iuuu* id. (mo. *yaγun*);
kakuri- «saisir, prendre» (ma. *χaχôra-*);
kaoli «loi» (ma. *kooli*, mo. *qauli*);
kapča- «mettre, cacher dans son sein» (mo. *qabči-*);
kebesťi «ayant un plan»
keči ∼ *keče* «bord, rivage», P. 2 *keči*, M. *keci* id.
kek(e) «chat», P. 1 *kᶜēᶜkᶜĕ*, Iv. *kéke* ∼ *keké* id., sol. P. *χēχē*;
keli «ventre», P. 1 *kᶜēl*, P. 2 *kēli*, M. *keeli*, Iv. *kéli* id. (mo. *kegeli* ∼ *kebeli*, ma. *χefeli*);
kemči- «étudier attentivement, chercher la verité» (ma. *kimči-*);
kesi «grâce, faveur» (ma. *kesi*);
kičiťi «pudiquement»
kono «couchée; (un jour et) une nuit», P. 1 *χonŏġ* id. (mo. *qonuγ*);
kȯk ∼ *kök* «enfant, fils», P. 1 *kᶜeu̯ᶜkᶜĕ* ∼ *kᶜeu̯ᶜk*, P. 2 *keu̯ke*, M. *keku*, Iv. *kóuke* ∼ *kéku* id. (mo. *keüken*);
kučir- «arriver, venir», P. 1 *kᶜuᶜčᶜĭr-* id. (mo. *kürčü ire-*);
kuŕ- «parvenir à, pénétrer jusqu'à», P. 1 *kᶜur-* id. (mo. *kür-*);
kurge- causatif de *kuŕ-* «faire parvenir» (mo. *kürge-*);
ťkur «plus rapidement, plus vite»
mand datif-locatif de *ba* «nous» (mo. *mandur*);
mah «viande, chair», P. 1 *mȧġă*, P. 2 *maga*, M. *miahe*, Iv. *mága* id. (mo. *miqan*);
mede- «savoir», P. 1 *mɐdĕ-*, M. *mede-*, Iv. *metté* «je sais» (mo. *mede-*);
moŕ «cheval», P. 1 *moŕ* ∼ *moŕĭ*, P. 2 *mori*, M. *mori*, Iv. *móri* ∼ *móriń* id. (mo. *morin*);
muŋu «argent», P. 1 *mɐŋgu* ∼ *muŋgŭ*, M. *munge*, Iv. *múngo* id (mo. *mönggün*);
nada datif-locatif de *bi*, P.1 *nadă*, Iv. *náda* id. (mo. *nadur*);

namaį accusatif de *bi*, (mo. *namayi*);
nar «soleil», P. 1, 2 *nar*, M. *nare*, Iv. *nára* id. (mo. *nara*);
narin «fin, effilé, peu large, étroit», P. 1 *narīŋ*, P. 2 *narīn*, M. *narien*, Iv. *narín* id. (mo. *narin*);
nek «un», P. 1 *nęʿk* ~ *nęg* ~ *niʿk*, M. *neke*, Iv. *néke* ~ *nége* id. (mo. *nigen*);
nekinde datif de *nek*: «ensemble», M. *nek-en-de* «one by one; together»;
nekken «un seulement, unique», P. 1 *nęʿkʿkʿěŋ* id. (mo. *nigeken*);
nerd «colonne vertébrale, épine dorsale», P. 2 *ńērde* «Rückenwirbel», sol. P. *nęrdę* «Rückgrat»;
nidn̥ «oeil», P. 1 *ńiᴅ* ~ *ńiᴅě*, P. 2 *nidu*, M. *nide*, Iv. *ńúdu* (mo. *nidün*);
nin «encore davantage; fort, beaucoup» (mo. *neng*);
nohā(n) «pareil, semblable, ressemblant»
noho «chien», P. 1 *nog* ~ *nogŏ*, P. 2 *nogo*, M. *nohe*, Iv. *nugó* ~ *nogó* ~ *nógo* id. (mo. *noqai*);
non «garçon», P. 1 *nōŋ kʿęu̯ʿk* «fils», M. *non* «boy, child», Iv. *no* «garçon», (mo. *nuγun* ~ *niγun*);
no̯ulge- «faire déménager», M. *neu.legee-* «move him, change a person's residence» (mo. *negülge-*);
nōködur (= *nek udur*) «un jour» (mo. *nige edür*);
ō- «boire», P. 1 *ō-*, M. *oo-*, Iv. *uōbei* ~ *óbai* id. (mo. *uγu-*);
oł- «trouver», P. 1 *ol-*, M. *ole-* id. (mo. *ol-*);
on- «monter à cheval», P. 1 *on-* ~ *onŏ-*, M. *one-* id. (mo. *unu-*);
ońˊ- «inviter», P. 1 *ońˊĭ-*, M. *oriˊ-*, id. (mo. *uriˊ-*);
ońakuį «le soir», P. 1 *ońˊē* ~ *óńˊē* «soir, tard», P. 2 *ońˊē* «Abend», M. *oriee* «late, evening», Iv. *ońookóŋ* «vers le soir» (mo. *oroi*);
ońˊču ~ *örči* «poitrine», P. 1 *ęrʿčʿūˊ*, P. 2 *erčūˊ*, M. *erecuu*, Iv. *erčú* id. (mo. *ebčigün*);
ordin «au lieu de» (mo. *orun da inu*);
orki- «jeter, laisser, abandonner», P. 1 *orʿkʿĭ-*, M. *oriki-*, (mo. *orki-*);
orto- «rencontrer, aller à la rencontre de quelqu'un», M. *orete-* id. (mo. *uγtu-*);
oso «eau», P. 1 *os*, P. 2 *oso*, M. *ose*, Iv. *óso* ~ *ózo* id. (mo. *usun*);
o̯urke- «dire adieu, faire ses adieux; accompagner quelqu'un», P. 1 *ęu̯rʿkʿę̄-* id. (MNT *e'üsge-*);
ömne «avant, devant», P. 1 *ęměl*, P. 2 *emune*, M. *emele*, Iv. *emýne* id. (mo. *emüne*);
pučiˊ- «asperger», Iv. *puccibé* id., cf. ma. *fusu-* id.;
saįt «mieux» (mo. *sayitu*);
saldi «vieille femme, grand-mère»

sana- «penser», P. 1 *sană-*, M. *sane-*, Iv. *sanabé* id. (mo. *sana-*);
sar «mois», P. 1,2 *sar*, M. *sare* id. Iv. *sára* «lune» (mo. *sara*);
sarča «vieillard, grand-père»
saruł «lune», P. 1 *sarūl*, P. 2 *sarūle*, M. *sareule*, Iv. *saróro* id. (mo. *sarayul* «clair, lucide, clarté», MNT *sara'ur* «clarté (lune)»;
sarďi «vieillard», P. 1 *sarᴅī* ~ *sagᴅī*, P. 2 *sardī*, M. *sarediee*, Iv. *sardý* id. (ma. *sakda*);
sa̯u- «être assis, s'asseoir», P. 1 *sō-*, M. *sau-*, Iv. *saobé* id. (mo. *sayu-*);
sa̯udara «cheval ambleur»
sän ~ *śan* «bien, bon», M. *sain*, Iv. *sain* ~ *sen* id. (mo. *sayin*);
setele- «mettre en pièces, déchirer, rompre» (mo. *setel-*);
si «tu, toi», P. 1 *śi* ~ *śī*, M. *šii*, Iv. *si* id. (mo. *či*, ma. *si*);
siden «(dans l') intervalle, entre», P.1 *śiᴅĕŋ* id. (ma. *siden*);
so̯uďi «hanche, os iliaque», P. 2 *seu̯ǰi* «Steissbein», M. *seuji* «the lower back» (mo. *següžĭ*);
śada- «pouvoir», P. 1 *śăᴅ-* ~ *śaᴅă-*, M. *šade-* Iv. *šadbéi* id. (mo. *čida-*);
śaha- «presser, serrer», M. *šahe-* «urge» (mo. *siqa-*);
śar «jaune», P. 2 *šar*, M. *šari*, Iv. *šára* id. (mo. *sira*);
šamat datif de *si*, P. 1 *šamᴅă*, M. *šame-de*, Iv. *šamáda* id. (mo. *čimadur*);
šan- «faire bouillir», *ča šan-* «préparer du thé (en le bouillant)», M. *šane-* «cook» (mo. *čina-*);
ta «vous», P. 1 *t'ā*, M. *taa*, Iv. *ta id.* (mo. *ta*);
taka «pendant que, tant que, cependant» (ma. *taka*);
tali- ~ *ťal-* «mettre, placer, être placé», P. 1 *t'aľ-* ~ *t'aẃĭ-* ~ *t'aľwĭ-*, M. *tali-*, Iv. *táľzi* id. (mo. *talbi-*);
tał «champ, plaine», P. 1 *t'al* ~ *t'ală*, M. *tale* id. (mo. *tala*);
tani- «(re)connaître», M. *tani-* id. (mo. *tani-*);
tata- «(at)tirer, tendre (corde, fil)», P. 1 *t'a't'ă-*, M. *tate-* id. (mo. *tata-*);
teže- «élever, nourrir», P. 1 *t'eže-*, M. *tejee-*, Iv. *težebéi* id. (mo. *težiye-* < *težige-*);
tehe- «faire ou être de cette façon-là» (mo. *tege-*);
te̯imer «tel, de cette manière-là», P. 1 *t'e̯imĕr* id. (mo. *teyimü*);
teŋger «ciel, divinité», P.1 *t'eŋgĕr* ~ *t'eŋgĭr*, P. 2 *teŋger*, M. *tengere*, Iv. *tengéri* id. (mo. *tngri*);
tere «celui-là, cela, il», P. 1 *t'erĕ*, M. *tere*, Iv. *tére* id. (mo. *tere*);
terende datif-locatif de *tere*, P. 1 *t'erĕnᴅĕ*, M. *ter-en-de*, Iv. *terynde* id. (mo. *tegün dür*);
toχo «chabraque sur laquelle repose la selle», M. *toke* «saddle blanket» (mo. *toqum*);

toho- «placer (une selle sur un cheval)», *emēle toho-* «seller», M. *tohe-* «put on (a saddle)» (mo. *toqu-*);
torč «bouton», M. *toreci* ~ *tobeci*, Iv. *tórči* id. (mo. *tobči*);
torto- «prendre une décision», M. *togete-* id. (mo. *toγta-*);
tur(u)- «donner le jour, mettre au monde, accoucher de», P. 1 *tᶜur-*, M. *ture-* id. (mo. *törö-*);
turhun ~ *turgun* «cause, raison, motif» (ma. *turgun*);
učken «le plus jeune, tout petit», P. 1 *uᶜčᶜīᶜkᶜĕη* ~ *uᶜčᶜkᶜĕη*, M. *uciken* ~ *uceeken*, Iv. *učíken* ~ *ucíken* id. P. 2 *učīχen* «Kind», (mo. *öčüken*);
udur «jour», *udurtała* «pendant le jour, toute la journée», P. 1 *ɯdŭr*, P. 2 *udur*, M. *udure*, Iv. *udúr* id. (mo. *edür*);
uzi- «voir, apercevoir, regarder», P. 1 *už̌ĭ-*, M. *uji-*, Iv. *uzibé* id. (mo. *üže-*);
uzirdu- passif de *uzi-*, ici: «naître, accoucher», cf. ord. *ɯdžigde-* id. P. 1 *už̌ĭrd(ŭ)-*, (mo. *üžegde-*);
uχ- «mourir», P. 1 *ug-* ~ *ugŭ-*, M. *uu-* Iv. *úbei* id. (mo. *ükü-*);
uheį̂ ~ *uwe* «pas, non, sans, n'existant pas», P. 1 *uweį̂*, M. *uei* ~ *uuei* ~ *ui*, Iv. *uwéi* ~ *ugéi* ~ *ugéi* ~ *uḥéi* id. (mo. *ügei*);
uhin dę̂u «soeur moins âgée», P. 1 *ugīη dę̂u*, (mo. *ökin*, *degüü*);
uhume «tante paternelle», P. 1 *ugmĕ*, P. 2 *uke ugume* id. (ma. *uχume*);
ukčin «possibilité, faculté, talent»;
uk(ku)- ~ *uku-* «donner», P. 1 *ug-* ~ *uᶜk-* ~ *uᶜkᶜŭ-*, M. *uke-* id. (mo. *ög-*);
ukkuį̂či- «aller donner» (< *ukku-* + *ači-*), P. 1 *uᶜkᶜɯīᶜčᶜĭ-* id.
uktuχu- «donner»
ul(u) «ne . . . pas», P. 1 *ul*, M. *ule*, Iv. *úle* id. (mo. *ülü*);
ulžaį̂ «il (elle) explique»
unaį̂ «vraiment»
uniη «vérité, vrai», P. 1 *unŭ* ~ *unŭη*, M. *une* ~ *un-en* id. (mo. *ünen*);
urunaku «certainement, assurément, sans faute» (ma. *urunakô*);
usug «mot», P. 1 *usŭg*, M. *usehe* ~ *usuhe* ~ *usuue*, Iv. *usúgu* id. (mo. *üsüg*);
utχaį̂ cf. *atχaį̂*
waž̌ir- «entrer» (= *warž̌i iŕ-*), cf. *war-* et *iŕ-*;
waį̂ła- «pleurer», P. 1 *wǫail-* ~ *wǫàiľĭ-*, M. *uaile-* id. (mo. *uyila-*);
war- «entrer», P. 1 *wǫar(ă)-*, M. *uare-* id. (mo. *oro-*);
waraŧha- causatif de *war-*: «faire entrer, introduire dans, insérer»;
warkał «vêtement», P. 1 *warχăl* ~ *wǫarχăl*, M. *uarekele* id.

*

Abréviations :

bur. = bouriate;
chin. = chinois;
Hy. = Houa-yi yi-yu;
Iv. = Ivanovskij, A. O., *Mandjurica*;
kh. = khalkha;
M. = Martin, S. E., *Dagur Mongolian Grammar, Texts, and Lexicon*;
ma. = mandchou;
MNT = *Histoire secrète des Mongols*;
mo. = mongol écrit;
mong. = monguor;
ord. = ordos du Sud;
P.1 = Poppe, N. N., *Dagurskoe narečie*;
P.2 = Poppe, N., *Über die Sprache der Daguren*;
sol. Iv. = dialecte solon d'après Ivanovskij;
sol. P. = dialecte solon d'après Poppe;
tong. = tongouse.

NOTE SUR L'INSTALLATION DES MONGOLS DANS LA BOUCLE DU FLEUVE JAUNE

PAR

LOUIS HAMBIS (Paris)

L'installation des Mongols dans la Boucle du Fleuve Jaune, lors de leur expansion au XVIe siècle, est un des faits les plus importants concernant leurs relations avec la Chine. Il ne saurait être question d'étudier en détail cette question, mais d'en donner ici les grandes lignes.

C'est à partir de 1455 que se manifeste l'activité des Mongols sur les frontières de l'empire chinois après l'effondrement de l'empire kalmouk. Si l'on en croit le *Ming che* (327, 9*b*), Bolai qui avait pris le commandement de ceux-ci, après plusieurs petites opérations sur divers points, attaqua le Chen-si en 1458, dans le secteur de Yu-lin, puis en 1461 la région du Ho-si, le futur Alašan. C'est dans cette direction que devait s'exercer avec continuité les efforts des chefs mongols qui succédèrent à *Bolai, tandis que les attaques contre la Grande Muraille de Chan-hai-kouan jusqu'à la région de Ta-tong ne constituaient que des attaques de diversion auxquelles participaient les Uriangqan. Le but semble avoir été de contrôler la région de la Boucle du Fleuve Jaune et celle du Koukounor afin d'acquérir de nouvelles ressources en ce qui concerne l'élevage, en même temps qu'il était possible aux Mongols de se procurer sur le territoire chinois un complément pour leur économie rudimentaire et insuffisante, en attendant qu'ils obtiennent l'ouverture de marchés sur la frontière leur permettant de se procurer par des échanges réguliers les denrées et les objets qui leur faisaient besoin.

Bolai poursuivant ses projets (327, 11 *a*), attaqua dès 1456 le secteur de Yen-ngan et de Souei-tö, tâtant les points faibles de la frontière pour faire de rapides incursions en territoire chinois. En même temps entre 1457 et 1464, un fort parti de Mongols s'installèrent «en secret» sous la conduite d'un chef nommé Alču sur le territoire de la Boucle du Fleuve. Le *Ming che* (327, 11 *b*) rapporte ceci: «On garda ⟨ce pays⟩ au début des Ming; plus tard, comme ce pays était complètement désert, on transféra ⟨la population⟩ à l'intérieur». Les incursions dans le secteur de Yen-ngan et de Souei-tö se poursuivirent avec des succès et des revers, après que Bolai eut été tué par Maoliquai qui évinça Alču après une lutte acharnée. Nous avons dans ce fait l'explication de l'installation «en secret» de ce dernier dans la Boucle du Fleuve; il s'enfuit vers le Sud et se cacha avec ses partisans au Sud du Fleuve Jaune.

Maoliqai vainqueur continua la même politique, envoyant des ambassadeurs en 1467, tandis qu'un autre chef mongol, *Borunai agissait de même (327, 12*a*); cette feinte ne lui ayant pas permis d'obtenir ce qu'il désirait, il attaqua de nouveau le territoire de Yen-ngan et de Souei-tö pendant l'hiver 1468—1469; l'hiver suivant il se rua encore sur ces régions et le territoire de Yu-lin eut beaucoup à souffrir. Cependant, au printemps de 1470, Maoliqai subit une grave défaite. A la même époque *Borunai et Alču assistés de Bäg-Arslan et de Bolqu〈-ǰinong〉 pénétrèrent dans la Boucle du Fleuve avec l'intention de s'y fixer. La pression des Mongols devait se poursuivre pendant l'hiver suivant, envahissant à nouveau les territoires de Yen-ngan et de Souei-tö. Malgré ces succès, les dissensions internes survenues chez les Mongols freinèrent la puissance de leur élan, si bien que, à l'automne de 1473, Mandūl (= Manduγul) qui avait été proclamé *qahan*, avec Bäg-arslan comme *t'ai-che* (*taiši*), envahirent la région de 韋州 Wei-tcheou avec l'assistance de Bolqu〈-ǰinong〉, transportant avec eux des non-combattants avec l'intention de les installer sur les territoires de la Boucle du Fleuve. Leur tentative était prématurée et ils durent se replier «abandonnant leurs troupeaux et leurs tentes» (*Ming che*, 327, 13 *a*). Ils quittèrent la Boucle du Fleuve après cette sévère défaite. Les Mongols connurent à nouveau des dissensions au cours desquelles Bolqu〈-ǰinong〉 fut tué par ordre de Bäg-Arslan qui fut à son tour assassiné par Ismail et *Törgän; peu après Manduγul mourut.

Pendant les années qui suivirent (1480—1487), au cours de l'enfance du futur Dayan-qahan,[1] Ismail attaqua sans cesse la Chine depuis la Boucle du Fleuve jusqu'au Leao-ho. Etant mort, la 1ère année *hong-tche* (1488), les Mongols envoyèrent aux dires du *Ming che* (327, 14*a*) une ambassade portant une lettre au nom de leur souverain qui se qualifie de 大元大可汗 Ta-Yuan ta K'o-han, «Grand *qahan* des Grands Yuan». Des relations d'échanges s'établirent, à l'occasion desquelles les Mongols reparurent dans la Boucle du Fleuve. En 1495, un certain nombre de tribus mongoles conduites par *Ibrahim et d'autres chefs pénétrèrent dans ce territoire et s'y installèrent. D'après le *Ming che* «le *siao-wang-tseu* et le fils de *Törgän, 火篩 Houo-chai (*Qošai), s'appuyant l'un sur l'autre, leur puissance augmenta

[1] La date de naissance de Batu-möngkä, le futur Dayan-qahan, est mal déterminée. D'après N. P. Šastina, *Šara Tūdži*, M. L. 1957, p. 188, il était né en 1466, comme l'indique Schmidt dans son édition de Sanang-säčän, alors que les manuscrits ordos de Sanang-säčän édités par le P. Mostaert donnent 1464, comme d'ailleurs les versions mandchoue et chinoise de cet auteur, ainsi que l'édition mongole imprimée du Palais.

de jour en jour». Après une série d'attaques et de contre-attaques au cours des années 1496 à 1499, les Mongols pillèrent les régions de Siuan-houa, de Ta-tong, de Yen-ngan et de Souei-tö. Finalement (327, 14*b*) pendant l'hiver de l'année 1500, le *siao-wang-tseu* (= Dayan-qan) s'installa à nouveau dans la Boucle du Fleuve. Les Mongols étaient définitivement installés dans le territoire qui allait devenir celui des «Ordos», de là ils pouvaient menacer le Kan-sou, le Koukou-nor et par voie de conséquence le Nord du Sseu-tch'ouan, tandis qu'en direction de l'Est, ils tenaient à leur merci les territoires du Chen-si et du Chan-si. Cette situation devait durer plusieurs siècles jusqu'à la reconquête pacifique de cette région par les colons chinois, et pendant la majeure partie du XVIe siècle, les Mongols mirent en coupe réglée ces territoires jusqu'à la paix négociée entre Altan et le gouvernement de Pékin, qui établit des relations normales grâce à l'ouverture de marchés sur la frontière.

Si le *Ming che* donne au ch. 327 un récit assez cohérent malgré les lacunes que l'on y constate et qui viennent du manque d'information, les sources mongoles qu'il s'agisse du *Šara tūdži*, de l'*Altan tobči* ou de «Sanang-setsen» pour ne parler que des chroniques qui par leurs dates sont les plus proches des événements dont il est question, sont muettes sur ceux-ci. Il n'est jamais question de l'empire des Ming à cette époque et les noms des divers «Maires du Palais» qui se sont succédés pendant la seconde moitié du XVe siècle ne sont pas tous donnés. Seuls apparaissent les noms de Maoliqai sous diverses formes: *Šara tūdži*, 68^{9}: Mooliqai-ong; «Sanang Setsen»: Mōliqai-ong, et *Altan tobči* (ed. Mostaert), II, 151^{8}: Maquliqai [= *Ma'uliqai]-ong, ainsi que ceux de Bäg-Arslan, altéré dans les sources mongoles en Bägärsän, de Ismail qui doit être le Isman/Isama-taiši du *Šara tūdži* et de «Sanang-setsen» et le Ismal/Isamal-taiǰi des deux *Altan tobči*, de Ibrahim, altéré en Ibarai ou Ibiri par le *Šara tūdži*, l'*Altan-tobči* et «Sanang-setsen», et enfin celui de *Qošai qui est probablement le Qoosai-tabunang et peut-être le Gägän-čingsang de «Sanang-setsen», les autres chroniques ne le nommant pas.

Bien entendu les *Che-lou* des Ming apportent une remarquable contributions sous forme de mentions de ces événements selon leurs dates, mais il ne saurait être question de faire appel à eux dans ce court article. J'ai eu l'occasion d'invoquer les divers textes des sources chinoises qui parlent de l'installation des Mongols dans la Boucle du Fleuve à propos de trois clans d'entre eux.[2] Après examen de tous ces textes, il paraît assuré que tous

[2] *Mélanges Hattori*, «*A propos des noms de trois clans des Ordos*» (Sous presse).

sont issus de la notice que renferme le 皇明九邊考 *Houang-Ming kieou-pien k'ao*, «Recherches sur les neuf ⟨régions⟩ frontières ⟨de l'empire⟩ des Grands Ming». Ce texte dont les préfaces portent les dates de 1541 et de 1542 et la post-face celle de 1544, et que le 邊政考 *Pien-tcheng k'ao*, «Recherches sur l'administration des ⟨régions⟩ frontières», de 1547 confirme, donne la date précise de l'installation définitive des Mongols dans la Boucle du Fleuve Jaune, c'est-à-dire 1500.

La notice figurant dans le *Houang-Ming kieou-pien k'ao* (7, 8*b*—9*b*) est la suivante:

«La longueur du Ho-t'ao d'Est en Ouest est de 1800 *li* et du Nord au Sud d'un peu plus de mille *li* . . . A partir de Yu-lin, à l'extérieur c'est la commanderie du Chouo-fang des Han, qui est précisément le pays ⟨situé⟩ au sud du Fleuve, que les Ts'in prirent aux Hiong-nou.

La septième année *tch'eng-houa* (1468) les Lou [= Mongols] commencèrent à pénétrer dans la Boucle du Fleuve pour piller et voler, et aussitôt en sortirent, n'osant pas y rester pour faire paître leurs troupeaux. La 13e année *hong-tche* (1500), un chef des Lou nommé 火篩 Houo-chai (*Qošai) entreprit en grand de pénétrer dans la Boucle du Fleuve et commença d'y demeurer pour faire paître ses troupeaux. Pendant la période *tcheng-tö* (1506—1520), désormais trois tribus, les 庶紹不 Ying-chao-pou, (*Yingšöbü), les 阿兒禿斯 O-eul-t'ou-sseu (Ortus) et les 滿官嗔 Man-kouan-tchen (Mangoljin) entrèrent dans la Boucle ⟨du Fleuve⟩.

La tribu Ying-chao-pou y installa ses campements au nombre de dix: ⟨ceux⟩ des 阿速 A-sou, des 阿剌嗔 A-la-tchen, des 舍奴郎 Chö-nou-lang, des 孛來 Po-lai, des 當喇兒罕 Tang-la-eul-han, des 失保嗔 Che-pao-tchen, des 叭兒厥 Pa-eul-ngao, des 荒花旦 Houang-houa-tan, des 奴毋嗔 Nou-wou-tchen et des 塔不乃麻 T'a-pou-nai-ma. Autrefois ils dépendaient du *t'ai-che* 亦不剌 Yi-pou-la; ensuite ils se dispersèrent et formèrent seulement une seule tribu, celle des 哈厥[cor. 喇]眞 Ha-[la]-tchen.

La tribu O-eul-t'ou-sseu y installa ses campements au nombre de sept; autrefois elle dépendait aussi de Yi-pou-la, mais maintenant le grand chef 吉囊 Ki-nang la gouverne et installa ses campements au nombre de quatre: ⟨ceux⟩ des 哱合斯 Po-ho-sseu, des 偶甚 Ngeou-chen, des 叭哈思納 Pa-ha-sseu-na et des 打郎 Ta-lang.

La tribu Man-kouan-tchen y installa ses campements au nombre de huit; jadis elle dépendait de *Qošai, mais maintenant le grand chef 俺荅阿不孩 Ngan-ta A-pou-hai la gouverne et a installé ses campements au nombre de six: ⟨ceux⟩ des 多羅土悶 To-lo T'ou-men, des 畏吾兒 Wei-wou-eul, des 兀甚 Wou-chen, des 叭要 Pa-yao, des 兀魯 Wou-lou, des 土吉喇 T'ou-ki-la.

L'armée ⟨que peuvent constituer⟩ les trois tribus est en tout de soixante-dix mille hommes; tous demeurent dans la Boucle ⟨du Fleuve⟩. De temps en temps les bandits [= les Mongols] ⟨attaquent⟩ la frontière à 綏 Souei ⟨-tö⟩, à 寧 Ning ⟨-hia⟩, à Kan ⟨-tcheou⟩, à 固 Kou ⟨-yuan⟩, à 宣 Siuan ⟨-houa⟩ et à 大 Ta ⟨-t'ong⟩».

Les deux notices du *Pien-tcheng k'ao* figurent (1, 2*b*—3*b*) sur la carte générale, et (2, 6*b*—7*b*) sur celle de Yu-lin avec quelques différences dues à des erreurs de gravure.

C'est à partir de ces positions que les trois tribus devaient essaimer vers l'Ouest, occupant non seulement le Ho-t'ao, mais l'ancien Ho-si jusqu'à Kan-tcheou et Sou-tcheou; les «Ordos» — pris au sens général — ne devaient pas s'y maintenir, sauf une minorité, la partie orientale ayant été attribuée aux Alašan en 1686, et la partie occidentale aux Torghut en 1731 (Mostaert, *Erdeni-yin tobči* [Introduction], p. 1—2).

Nous allons tenter d'étudier les noms de clans qui composaient alors les trois tribus qui devaient être ensuite connues sous le nom d'Ordos.

*

Le texte dont il est ici question paraît être le plus ancien qui donne la composition des trois tribus qui devaient constituer les groupes des «Ordos», mais dont la composition dut subir de notables modifications au cours du XVIe siècle à la suite des luttes qui opposèrent les Ordus et les Yöngšöbü à Dayan après l'assassinat de son fils Ulus-Bolot qu'il leur avait donné comme *ǰinong* (< **činong* < 親王 ts'in-wang). Ces événements durent avoir lieu dans le premier quart du XVIe siècle, peut-être entre 1510 et 1520; quoi qu'il en soit la défaite des Ordus et des Yöngšöbü amena la dislocation d'une partie de ces tribus, car les textes mongols semblent ne plus connaître la répartition des clans de la même manière, comme en témoigne le texte de «Sanang-Setsen» qui par exemple (ed. Schmidt, p. 190[17])[3] mentionne les Ordus-un Qaraqtan, (p. 190[19]) les Yöngšiyäbü-Buriyat, les Käükät-Šibaγučin de l'aile droite (p. 206[16]), etc.

L'examen du texte du *Houang-Ming kieou-pien k'ao* indique que la tribu des *Yingšöbü[4], les Yöngšiyäbü des textes mongols, dépendaient de Yi-pou-la (*Ibra⟨him⟩), que celle-ci se dispersa et que ce qui en subsista

[3] Je cite l'oeuvre de «Sanang-Setsen» d'après l'édition de Schmidt et l'*Altan-tobci*[2] d'après la publication de Bawden, car elles sont d'une utilisation pratique.

[4] Cf. mes *Documents sur les Mongols à l'époque des Ming*, I, p. 78, n. 118 (sous presse).

forma la tribu des Qaračin. Il semble qu'il faille comprendre ceci: lors de la dislocation qui suivit la défaite d'*Ibrahim, une partie des Yöngšiyäbü suivit ce dernier qui devait être poursuivi plus tard jusqu'à Qamil où il fut définitivement vaincu et tué, tandis que une autre partie s'était soumise à Dayan et dut subsister sous son nom ancien; en même temps certains clans ont pu être réunis aux Qaračin qui sont mentionnés près d'un siècle auparavant par les textes chinois, et justement les clans récupérés après la mort d'*Ibrahim.

L'histoire de la tribu des Ordus qui dans les années comprises entre 1540 et 1545 était sous la dépendance du *Ki-nang* (= *ǰinong*), n'est pas connue par notre texte. Nous savons par les textes mongols que celle-ci était au moment de sa révolte sous les ordres de Mandulai-agalqu comme l'indiquent «Sanang-setsen», Lomi et Gomboǰab, alors que les *Altan-tobči* et le *Bolur-ärikä* le nomment Lägüši-agalaqu; ce personnage qui semble avoir été le principal instigateur de la révolte, fut défait en même temps qu'*Ibrahim et s'enfuit au Tsaïdam où il fut lui aussi vaincu et tué. Les clans qui la composaient vers 1545 ont subsisté jusqu'à l'époque moderne.

La troisième tribu, celle des Mongqolǰin,[5] est bien connue par les sources mongoles, comme par exemple l'*Altan-tobči*[2] qui les mentionne (ed. Bawden, p. 83[3], 96[2, 3, 4], etc) ainsi que «Sanang-setsen» (ed. Schmidt, p. 148[9], 152,[3] etc); le nom apparaît dans bon nombre de sources chinoises. Vers 1540 elle était sous l'autorité d'Altan-qan, après avoir été sous celle de Qošai. Elle comprenait six clans dont les noms se sont presque tous perpétués jusqu'à l'époque moderne.

Si l'on peut esquisser brièvement l'histoire de ces tribus, il n'en est pas de même pour les clans qui en font partie en 1500, date de leur installation dans la Boucle du Fleuve. J'ai déjà montré les difficultés que présentait leur identification à propos de trois d'entre eux: les *Boqas, les *Qabqanas et les *Dalang. La plupart des autres noms des clans des «Ordos» en 1500 se retrouvent tant dans les sources mongoles et chinoises que dans la nomenclature des clans relevée par le P. Antoine Mostaert (*Ordosica*, «Bull. n.9 of the Catholic University of Peking», Nov. 1934, p. 23—25 et p. 32—46). Certains, tels les A-la-tchen, les Chö-nou-lang, les Po-lai, les Tang-la-eul-han

[5] 皇明四夷考 *Houang-Ming sseu-yi k'ao*, 103; 皇明北虜考 *Houang-Ming pei-lou k'ao*, 51; 罪惟錄 *Tsouei-wei lou*, 35, 6*a*; 萬歷武功錄 *Wan-li wou-kong-lou*, ch. 7, 21, 22; 國朝典彙 *Kouo-tch'ao tien-houei*, 170, 38*b*, 39*a*, 39*b*; 皇明詠化類編 *Houang-Ming yong-houa lei-pien*, 129, 25*a*, 25*b*, 26*a*; 大明會典 *Ta-Ming houei-tien*, 107, 4*a*; 皇明九邊考 *Houang-Ming kieou-pien k'ao*, 7, 9*a*; etc.

(Tanglaqar?), les Houang-houa-tan (*Qongqatan = Qongqotan?), les Nou-wou-tchen (Nu'ujin = ? Nu'ušin), les T'ou-ki-la ne me paraissent pas subsister dans la liste du P. Mostaert. Même si ces noms ont pris d'autres formes par suite de leur évolution sous l'influence de l'étymologie populaire, il en reste un certain nombre dont on peut suivre l'histoire pleine de lacunes, car ils sont seulement mentionnés à propos de certains personnages qui en sont issus.

1. 阿速 A-sou (Asu[t]).

Ce clan, bien que le P. Mostaent ne le mentionne pas chez les «Ordos», est connu en tant que représentant les descendants du contingent levé chez les Alains du Caucase, les Ossètes, par les Mongols en 1236—1237 (cf. Pelliot, *Notes on Marco Polo*, sv. «Alains», p. 16—25). Le *Šara-Tūdži* (ed. Šastina) les mentionne une fois (p. 74[7]), «Sanang-setsen» (ed. Schmidt) les cite à plusieurs reprises (p. 144[6, 7], 152[5, 8], 168[13], 170[4], 200[13], 207[7, 15, 19]) et l'Altan-tobči[2] (ed. Bawden) les nomme à deux fois (p. 85[17], 95[6]). Les sources mongoles en parlent donc à plusieurs reprises: à propos d'Aruqtai, soit de 1400 à 1434 environ; à propos d'Alima-čingsang qui donna une fille de sa tribu à l'empereur Ying-tsong captif d'Äsän (1449), lequel fut rétabli sur son trône en 1457; enfin à propos de la répartition des tribus constituant l'héritage de Dayan: les Asut furent attribués ainsi que les Yöngšiyäbü à Ubašanča son onzième fils. Les sources chinoises les mentionnent à plusieurs reprises, mais toujours d'après le *Houang-Ming kieou-pien k'ao* (*infra*, p. 178). Cependant le *Wan-li wou-kong-lou*, 7, 22, parle des Asut ainsi que des Qaračin. Le *Pei-lou fong-sou* (ed. Kouo-hiue wen-kou), p. 69, mentionne un prince nommé 啞速火落赤把都兒台吉 Ya-sou Houo-lo-tch'e Pa-tou-eul Tai-ki (*Yasu Qoloči-bātur-taiǰi), où *Yasu correspond peut-être au nom des Asu[t]; cf. H. Serruys, *Genealogical Tables of the descendants of Dayan-qan*, 130—131; le *Ming che*, 330, 20*a*—21*a*, mentionne un prince 阿速 A-sou dans la notice des *Čigil-Monggul, nom qui paraît difficilement rattachable à celui des Alains à cause de l'origine de la famille de ce prince. Les autres transcriptions que j'ai relevées sont celles figurant dans les traductions chinoises des textes mongols, tel le *Mong-kou che-hi p'ou* (18*a*) où est mentionné un «mont des 阿速忒 A-sou-t'ö (Asut). Je ne l'ai pas trouvé ailleurs dans mes dépouillements.

2. 阿剌嗔 A-la-tchen (*Alǰin?)

Aucun nom de ce genre ne figure dans la liste des clans «ordos» dressée par le P. Mostaert. Il figure sous une transcription analogue dans les sources

qui ont emprunté la liste originale du *Houang-Ming kieou-pien k'ao*: cependant le 皇輿考 *Houang-yu k'ao* (12, 33*a*) ne le mentionne pas comme d'ailleurs tous les clans du groupe des Yöngšiyäbü, tandis que le *Kouo-tch'ao tien-houei* (170, 39*a*) et le *Houang-Ming yong-houa lei-pien* (129, 25*b*) donnent ce nom sous la transcription 哈剌嗔 Ha-la-tchen (*Qaraǰin), sans doute par une contamination du nom des Qaračin qui apparaît dans le même passage. S'il s'agit d'*Alǰin = Alčin, on peut penser à celui d'un clan des Tatar, le clan Alči, mais sans certitude. Cependant on connaît un clan Alčin chez les Uzbek (Aristov, *Zamétki ob etničeskom sostavé tjurkskikh plemen i narodnostoi*, dans Živaya Starina, 1896, fsc. III, p. 423) et Howorth, II, 6, 12, mentionne un clan Alčin comme clan principal de la Petite Horde des Kirghiz. Voir aussi Aristov, *Zamétki . . .*, 370, 378, 379 et 394, chez les Kirghiz-Khazak.

3. 舍奴郎 Chö-nou-lang.

Je ne possède aucun renseignement sur cette transcription.

4. 孛來 Pouo-lai (*Bolai).

Je ne connais aucun clan de ce nom; il ne figure pas dans la liste du P. Mostaert. On peut, semble-t-il, rapprocher ce nom de celui du *tayiši* Bolai des Mongγol-Qaračin de «Sanang-setsen», p. 168[1], car les *Bolai étant l'un des clans des Yöngšiyäbü, durent faire partie ensuite des Qaračin; il faut peut-être comprendre ici non pas «les *Bolai», mais le «clan de Bolai». Sur ce personnage, *Documents sur les Mongols*, 31, n. 60.

5. 當喇兒罕 Tang-la-eur-han (*Danglaqar).

Ce nom ne paraît pas dans la liste du P. Mostaert; cependant il est possible que cette transcription soit erronée et qu'il faille y voir celle desTanglaqar de «Sanang-setsen» (Schmidt, 178[5], 192[18]), en effet, il y a interversion des deux caractères finaux; la transcription correcte est Tang-la-han-eul [Tanglaqar] identique à celle du nom des Čaqar, transcrit 察罕兒 Tch'a-han-eul.

6. 失保嗔 Che-pao-tchen (*Šibauǰin).

Il s'agit des Šiwū'tš'in que mentionne le P. Mostaert dans ses *Ordosica*, 25 : n° 159, et 44—45. Ce sont les Šibaγučin de «Sanang-setsen» (Schmidt, 184[14]) et les Käükät-Šibaγučin du même texte, p. 206[15]. Le *Mong-kou che-hi p'ou*, 20*a*, écrit 式包沁 Che-pao-ts'in (*Šibōtsin). Je ne connais actuellement que deux textes chinois des Ming où ce nom apparaisse: 于公奏議 *Yu-kong tseou-yi*, 8, 24, sous la transcription 石保眞 Che-pao-tchen (*Sibao-

jin), et dans le 三雲籌俎考 *San-yun tch'eou-tsou k'ao*, 2, 23*a*, où il fait partie du nom d'une princesse, 石寶成比妓 Che-pao-tch'eng Pi-ki (*Šibaočing-bigi); sur cette princesse, H. Serruys, *Genealogical Tables* . . . , p. 85.

7. 叭兒厥 Pa-eul-ngao (*Bar'ō[t[< Barγut).

Ce clan est cité par le P. Mostaert, *Ordosica*, 24 : n° 52, et 37, sous la transcription Barg̣ụ̄t. Les sources mongoles du XVIIe siècle ne semblent pas le citer; peut-être le *Šara-tūdži*, 99[10], § 171, le nomme-t-il sous la forme *Baraqu que Mme Šastina a transcrit de même à la p. 159; s'il s'agit du même nom, la forme conservée ici serait à lire Barqu ou Barγu par suite de la faute d'un copiste ayant ajouté un crochet en trop; cependant je conserve des doutes, car le nom est donné conjointement avec des noms de tribus des Oirat. Les textes chinois ont conservé ce nom dans la liste qu'ils ont incorporée à leur texte avec des variantes de transcriptions: le *Wan-li wou-kong lou*, 7, 24, écrit 叭爾敖 Pa-eul-ngao, tandis que le *Chou-yu tcheou-tseu lou*, 22, 11*b*, donne 日 [cor. 白] 兒厥 Pai-eul-ngao, tous les autres écrivent comme le texte original. Par contre ce nom apparaît dans les noms de deux princes: le *Wan-li wou-kong lou*, 8, 136, mentionne un certain 八耳谷台吉 Pa-eul-kou t'ai-ki (Barg̣u[t]-taiǰi) et le *Pei-lou fong-sou*, 68, donne dans ses tableaux généalogiques 把兒勿 [cor. 忽] 台吉 Pa-eul-hou t'ai-ki (Barqu[t]-taiǰi), ajoutant à la p. 69: «c'est le même que 八兒谷台吉 Pa-eul-kou t'ai-ki (Barg̣u[t]-taiǰi)». Sur l'origine et sur les formes du nom, Pelliot, *Notes on Marco Polo*, sv. «Bargu», p. 76—77.

8. 荒花旦 Houang-houa-tan (*Qongqatan).

Le nom de ce clan ne semble pas s'être conservé dans les sources chinoises en dehors de celles qui ont inséré le texte original. Le *Wan-li wou-kong-lou*, 7, 189 donne cependant un nom transcrit 察罕兒花旦 Tch'a-han-eul-houa-tan qui peut devoir être corrigé à la rigueur en | | | 荒花旦 Tch'a-han-eul [Houang]-houa-tan (Čaqar- *[Qong]qatan). Il s'agit de toutes façons de la tribu des Qongqotan de l'époque mongole et qui est donnée comme descendant de Čauǰin.

9. 奴毋嗔 Nou-wou-tchen (*Nu'uǰin/*Nü'üǰin).

Le P. Mostaert (*Ordosica*, 25: n° 144, et 44) ne mentionne pas ce clan, mais cite un clan Nu̯rū̯'tš'in, qui fait partie des Darqat, et donne comme étymologie nu̯rū̯, «dos», < mo. *niru'un*. S'il ne s'agit pas d'un nom transformé par étymologie populaire, aucun nom ancien de tribu mongole ne peut être rapproché de *Nu'uǰin/Nü'üǰin, sauf peut-être celui des Nünǰin de l'époque mongole. Erdmann, *Temudschin*, 168, 209, transcrit Nunǰin;

dans sa traduction de Rašīdu-ʿd-Dīn (I, 166), Berezin mentionne un clan «Qorčin» qui faisait partie de la tribu des Kälängüt; Pelliot (*Campagnes de Gengis-khan*, 75) a montré qu'il fallait corriger en Nünǰin; ces Nünǰin sont donc une branche des Oronar, descendants d'après la tradition mongole de Čauǰin. Comme les Qongqotan sont leurs parents et que sur notre liste ils sont sont cités l'un à côté de l'autre, il est possible que nous ayons, comme pour les Ūšin et pour les Baya'ut, deux clans groupés à cause de leurs apparentements, mais la solution proposée est précaire.

10. 塔不乃廡 T'a-pou Nai-ma (*Tabu[n]-Naima[n]).

Il s'agit selon toute probabilité du nom de clan que le P. Mostaert donne dans ses *Ordosica*, 25 : n° 166, et 39, sous la forme t'awūt. Parmi les sources mongoles, l'*Altan-tobči*[2], 101[17], 102[1.8], mentionne les Tabun alors que «Sanang-setsen» ne les connaît pas. Par contre ce dernier cite à deux reprises (162[5], 204[6]) les Naiman. Le nom des Naiman ne paraît que rarement dans les sources chinoises indépendantes; je ne connais que le 全邊略記 *Ts'iuan-pien, lio-ki*, 10, 29*a*, 29*b*, 31*b*, qui les mentionne.

11. 哱合斯 Po-ho-sseu (*Boqas).

Sur ce clan, voir mon article dans *Mélanges Hattori* (sous presse).

12. 偶甚 Ngeou-chen (*Äüšin).

Sur ce clan, voir note 17: Ūšin. Il s'agit des Ūšin < Ü'üšin, qui sont également nommés à l'époque mongole Hüšin (*Campagnes de Gengis-khan . .*, pp. 72—73). «Sanang-setsen», 186[17] écrit: Ügäšin.

13. 叭哈思納 Pa-ha-sseu-na (*Qabqanas).

Sur ce clan, voir *Mélanges Hattori* (sous presse).

14. 打郎 Ta-lang (*Täläng[güt]).

J'ai déjà parlé de ce clan dans les *Mélanges Hattori*. Le *Wan-li wou-kong lou* cite dans une liste incomplète des enfants d'Altan, le sixième qu'il nomme 打郎台吉 Ta-lang t'ai-ki. Le P. Henry Serruys (*Genealogical Tables . .*, p. 83) comprend ceci: «Tayiǰi of the Dalan, or Dalad»; à la p. 89, dans la note consacrée à ce prince, il ajoute ceci: «Ta-lang, no doubt, is for Dalan, «seventy» ». Pour ma part et jusqu'à plus ample information, je pense qu'il est préférable d'y voir une forme dialectale du nom des anciens Tälänggüt qui a été rattachée alors à *dalan*, «soixante-dix» par étymologie populaire, les Tälänggüt figurant ainsi avec les Qabqanas et les *Tuqas > Buqas.

15. 多羅土悶 To-lo T'ou-men (Dolō[n]-Tümän).

La première partie de ce nom doit correspondre au Dolōt que le P. Mostaert mentionne dans ses *Ordosica*, 24 : n° 74, et 39. «Sanang-setsen» mentionne à plusieurs reprises: 170[10], 174[5], etc, les Doloγan-Tümät, alors que le *Šara-tūdži* et l'*Altan-tobči* ne mentionnent que les Tümät. J'ai rassemblé sous le nom de Tuman, des références concernant les (Dolō[n]-Tümän dans mes *Documents sur les Mongols a l'époque des Ming*, p. 48, n° 79; il faut y ajouter *Wan-li wou-kong lou*, 7, 104: 埽落土蠻 Touo-lo T'ou-man. Le *Mong-kou che-hi p'ou* mentionne en plus des «Douze Tümät» (p. 21*a*) et des «Sept Tümät» (pp. 17*a*, 18*a*, 20*b*).

16. 畏吾兒 Wei-wou-eul (Ui'ur).

Ce nom s'est conservé chez les «Ordos» et le P. Mostaert (*Ordosica*, 23: n° 26, et 35) mentionne les Uiɣuṭ. Il apparaît dans le *Šara-tūdži* (p. 110[3]) sous la forme Uyiqurǰin, tandis qu'il est mentionné dans l'*Altan-tobči* sous la forme Uyiγut (96[15], 97[16], 99[19]) et que «Sanang-setsen» le cite (208[2]) sous une forme analogue à celle du *Šara-tūdži*: Uyiγurčin (mandchou [Hänisch]: Oigorčin; *Mong-kou yuan-lieou tsien-tcheng*, 6, 19*b*: 衛郭豳沁 Wei-kouo-eul-ts'in). Le nom apparaît souvent dans les textes chinois, par exemple dans le *San-yun tch'eou-tsou k'ao*, 2, 22*b*: 委兀兒愼 Wei-wou-eul-chen (*Uiγuršin) et 2, 23*a*: 大威武愼目沁比妓 Ta Wei-wou-chen Ts'ie-ts'in pi-ki, nom d'une princesse où figure le nom *Ui'u[r]šin pour Ui'určin. Le *Wan-li wou-kong lou*, 7, 47, mentionne dans une liste princière le nom d'un personnage appelé 委兀兒愼不哈台吉 Wei-wou-eul-chen Pou-houa t'ai-ki (Buqataiǰi des *Ui'uršin). D'autres exemples se rencontrent tant dans le *Mong-kou yuan-lieou* [*tsien-tcheng*] que dans le *Pei-lou fong-sou* et dans d'autres textes.

17. 兀甚 Wou-chen (Üšin).

Le P. Mostaert (*Ordosica*, 23: n° 43, et 36) mentionne ce clan sous la forme ūšin (voir note 12). L'*Altan-tobči* et le *Šara-tūdži* ne les mentionnent pas; «Sanang-setsen» les cite sous deux formes: Ügüšin (= Ü'üšin), p. 204[13] et 258[7]; Üišin, p. 206[18], 250[17]; ces formes correspondent respectivement dans la version mandchoue (Hänisch, 44): Ugusin et (Hänisch, 102): Oisin, et dans la version chinoise, (3, 21*b*): 烏古新 Wou-kou-sin et (7, 11*b*): 衛新 Wei-sin. Le *Wan-li wou-kong lou*, 7, 41, 47; 9, 104, etc., écrit 兀愼 Wou-chen (Üšin). Sur ce nom qui apparaît dans de nombreux textes chinois, voir mes *Documents sur les Mongols* . . . , p. 67, note 100, et 83, note 128, où figurent à côté des Üšin, dans les noms de Üšin-tarqan et de Üšin-taiǰi, des 委正 Wei-tcheng (Uiǰing) qui sont un nom différent.

18. 叭要 Pa-yao (*Bayō[t]).

Le clan des Bajūt que cite le P. Mostaert (*Ordosica*, 24: n° 50, et 37) y correspond. Seul parmi les sources mongoles du XVIIe siècle, «Sanang-setsen» les mentionne (182[10], 250[17]) sous la forme Bayaγut, qui rappelle la forme ancienne de l'époque mongole et à laquelle correspond dans le *Mong-kou yuan-lieou tsien-tcheng*, 6, 4*b*—5*b*, la transcription 巴岳特 Pa-yao-t'ö (? Pa-yo-t'ö). Les sources chinoises du XVIe siècle mentionnent souvent conjointement Ūšin et Bayōt comme le fait également «Sanang-setsen» à la p. 250[17]. Leur nom est transcrit de plusieurs manières, par exemple dans le 名山藏 *Ming-chan ts'ang*, 26, 2*a*, et dans le *Wan-li wou-kong lou*, 7, 74, 88, 100, etc.: 擺腰 Pai-yao. Cette transcription apparaît dans de nombreux textes comme le *San-yun tch'eou-tsou k'ao*, 3, 18*b*, etc; dans le 宣大山西三鍵圖說 *Siuan Ta Chan-si san-tchen t'ou-chouo*, 2, 27*a*, dans le 皇明世法錄 *Houang-Ming che-fa lou*, 64, 8*b*, dans le *Ts'iuan-pien lio-ki*, 1, 14*b*; 2, 43*a*, 44*b*, 45*a*; 3, 21*b*; etc. J'ai relevé seulement dans le *Wan-li wou-kong lou*, 7, 67, la transcription 伯腰 Pai-yao. Le *Mong-kou yeou-mou ki* donne des renseignements sur une époque plus tardive.

19. 兀魯 Wou-lou (Uru[t]).

Le P. Mostaert (*Ordosica*, 23: n° 35, et 36) transcrit leur nom uṛūt. «Sanang-setsen» les mentionne à deux reprises (168[2], 262[15]) sous la forme Uruγut, et peut-être (154[6], 174[10]) sous la forme Uraγut. Le *Mong-kou yuan-lieou ts'ien-tcheng*, 5, 14*a*, 21*b*, 26*a*; 8, 1*b*) écrit respectivement 烏爾哈特 Wou-eul-ha-t'ö, 鄂羅郭特 Ngo-lo-kouo-t'ö, et 烏魯固特 Wou-lou-kou-t'ö. Le *Wan-li wou-kong lou*, 9, 102, transcrit 五路 Wou-lou (Uru[t]). Le nom de ce clan apparaît dans de nombreux textes comme qualification d'un certain nombre de princes qui l'avaient sous leur autorité.

20. 土吉喇 T'ou-ki-la (*Tuǧira?).

Je ne dispose d'aucun renseignement sur ce nom. Peut-être faut-il le restituer en *Tuǧira[t] ou en *Tuǧra[t].

Le texte qui a été l'objet de ce bref commentaire remonte avec le *Houang-Ming kieou-pien k'ao* à 1542, date de la seconde préface dont il est pourvu. Il a été utilisé par le *Pien-tcheng k'ao* de 1547 qui le fait figurer au ch. 1, 2*b*—3*b*, comme légende de la carte générale et de la carte de Yu-lin (2, 6*b*—7*b*). Le 皇明北虜考 *Houang-Ming pei-lou k'ao* (ed. Kouo-hiue wen-kou), dont la préface porte l'année 1552, donne à la page 52 le même texte, mais avec des variantes: 哈剌嗔 Ha-la-tchen pour A-la-tchen, 奴母嗔 Nou-mou-tchen pour Nou-wou[毋]-tchen, 多羅田土悶 To-lo-t'ien T'ou-men pour To-lo

T'ou-men. Le *Houang-Ming yong-houa lei-pien*, dont la préface est de 1568, donne (129, 25*b*—26*a*) une copie exacte du texte de 1542, tandis que le *Kouo-tch'ao tien-houei* qui date au plus tôt de 1572 puisqu'il concerne l'administration de l'empire jusqu'à la période *long-k'ing* (1567—1572), donne 170, 39*a*—*b*) la même liste avec la même erreur Nou-mou-tchen pour Nou-wou-tchen, Ha-la-tchen pour A-la-tchen, To-lo-t'ien[田] T'ou-men, et Wei-kou[苦]-eul pour Wei-wou-eul. Le *Chou-yu tcheou-tseu lou* dont la préface est datée de 1574, donne également (22, 11*b*) le même texte, mais avec d'autres variantes: Chö-nou-tsi[卽] pour Cho-nou-lang, Pai [cor. 日 en 白]-eul-ngao pour Pa-eul-ngao, Pa[拔]-yao pour Pa[叭]-yao et T'ou-pou[不]-la pour T'ou-ki-la. Deux textes géographiques, le 皇輿考 *Houang-yu k'ao* et le 廣輿考 *Kouang-yu k'ao* donnent successivement ce texte; le *Houang-yu k'ao* dont les préfaces sont datées de 1557 et de 1589, ne donne (12, 33*a*) pas la liste des dix clans des Yöngšiyäbü et écrit Wou-che [丗] pour Wou-chen [甚]; le *Kouang-yu k'ao* dont la préface est datée de 1600, copie le précédent (24, 21*a*), car il présente la même lacune et la même transcription du nom des Üšin. Enfin le *Wan-li wou-kong lou* (7, 24) dont le préface est datée de 1612, donne un texte complet, mais avec des variantes: Ha[哈]-la-tchen pour A-la-tchen, 當剌兀罕 Tang-la-wou-han pour Tang-la-eul[兒]-han, Pa-eul[爾]-ngao et non Pa-eul[兒]-ngao, Nou-mou [母]-tchen pour Nou-wou-tchen, et To-lo-t'ien[田] T'ou-men.

La plupart de ces variantes sont dues à des fautes de copistes ou de graveurs pour les éditions anciennes, à des fautes d'impression pour les éditions modernes; elles nous permettent d'établir comment certaines fautes se sont transmises. Le *Chou-yu tcheou-tseu lou* offre des variantes qu'il est seul à présenter; le *Houang-yu k'ao* et le *Kouang-yu k'ao* forment un groupe, le second copiant le premier. Par contre le *Houang-Ming pei-lou k'ao*, le *Kouo-tch'ao tien-houei* et le *Wan-li wou-kong lou* présentent tous les trois les mêmes variantes erronées.

On peut en conclure que le *Chou-yu tcheou-tseu lou* a utilisé probablement un manuscrit à défaut de l'édition de 1542 du *Kieou-pien k'ao*, ainsi que le *Houang-yu k'ao* d'une part et le *Pei-lou k'ao* d'autre part, ce dernier transmettant une série de variantes fautives au *Kouo-tch'ao tien-houei* et au *Wan-li wou-kong lou* qui lui ont emprunté très vraisemblablement leur texte. Le seul texte authentique paraît donc être le *Houang-Ming kieou-pien k'ao* qui a emprunté ses renseignements à un document d'archive datant du début du XVIe siècle.

THE LENGTH OF VOWELS IN PROTO-MONGOL

BY

SHIRÔ HATTORI (Tokyo)

In Modern Mongol dialects, both long vowels */VV/* and sequences of phonemes */VgV/* correspond to the Written Mongol *VγV* and *VgV*.[1] If we suppose that the Written Mongol orthography reflects the older stage of development of the language, we have to explain why the difference between */VV/* and */VgV/* in Modern Mongol has resulted. In 1939 (*Journal of the Linguistic Society of Japan* No. 3), I proposed a hypothesis to the effect that Ancient (-Middle) Mongol had two kinds of voiced guttural (i.e. velar-uvular) sounds: plosives [ɢ] [*g*] and weak fricatives [ʁ]. The former has not been lost to the present day, while the latter disappeared and the vowels which preceded and followed it have resulted in a long vowel. For example:[2]

Ancient Mongol		Modern Mongol
[*abaɢa*] «uncle»	→	*/'abaga/*
[*baʁatur*] «hero»	→	*/baatar(a)/*

Recently in 1957 (*LANGUAGE* Vol. 33, No. I), Professor J. C. Street proposed a similar hypothesis.

However, when we see the following examples of etymological and dialectal alternations, we have to suppose that both these plosives and weak fricatives go up to a very ancient phoneme */*g/*.[3]

[1] It is needless to say that this correspondence is not the relation (A) but (B):

	Written Mongol	Modern dialects
(A)	*VγV*	*/VV/*
	VgV	*/VgV/*
(B)	*VγV*	*/VV/*, */VgV/*
	VgV	*/VV/*, */VgV/*

[2] Phonetic notations are shown in [ ], and phonological or phonemic notations are in / /. The same rule applies to the whole paper.

[3] While Professor Poppe (*Introduction*, 1955) sets up four velar stop phonemes **k*, **q*, **g*, **γ* for Proto-Mongol, I set up only two: */*k/* and */*g/*. It is because Professor Poppe's **k*, **g* which occur only in combination with **ä*, **ö*, **ü*, **i* and **q*, **γ* which occur only in combination with **a*, **o*, **u*, **ı* are in complementary distribution and

/*dääг(ä)/* «upside»
/*dägdä-/* «to fly up»

/*boo-/* «to wrap up»
/*bogca/* «a kind of bag»

/*xuruu/* «finger» (Khalkha)
/*xurgaɴ/* «finger» (Buryat)

/*'ägäm(ä)/* «clavicle» (Khalkha)
/*'ääm(ä)/* «shoulder» (Bait)

If we accept this hypothesis of /**-g-/*, we have to explain why the same intervocalic /**g/* divergently developed into plosives and weak fricatives.

Professor Vladimircov (1929, Сравнительная грамматика) tried to explain the divergent sound change by assuming a difference in accentuation of Ancient Mongol. For instance:[4]

Ancient Mongol		Khalkha
úlaγàn «red»	→ *úlaàn*	→ */'ulaaɴ/*
qálaγùn «hot»	→ *qálaùn*	→ */xaluuɴ/*

whereas

únaγan «slave»		→ */'unagaɴ/*
níčügün «naked»		→ */nüc(ä)gäɴ/*

According to Professor Vladimircov, the latter categories of words (i.e. *unaγan*, *ničügün*, etc.) belonged to specific semantic groups and were frequently used in everyday use, thus loosing their secondary stress on the syllables in question (p. 231, f.).

---

can be interpreted as belonging to the same phonemes /**k/*, /**g/* respectively in terms of the phonological principle of environmental assimilation, although I agree with him in positing eight Proto-Mongol vowel phonemes: /**a*, **o*, **u*, **ɪ*; **ä*, **ö*, **ü*, **i/*. However, it is possible that at some stage in the history of the Mongol language, they diverged into two phonemes /*k/* and /*q/*, /*g/* and /*ɢ/* respectively. Documents of the 13 and 14 centuries seem to give evidence of the phonological oppositions: [*kɪ*] versus [*qɪ*] and [*gi*] versus [*ɢɪ*], whereas /**i/* and /**ɪ/* had converged into one (perhaps /*i/*) when conbined with the other consonants. We could interpret, in consideration of the Uiguro-Mongol and ḥP'ags-pa scripts, those four syllables above as corresponding to /*ki*, *qi*, *gi*, *ɢi*) respectively, and accordingly, [*kɜ*], [*qa*] as corresponding to /*kä/*, /*qa/*. However, it is also possible to interpret [*kɪ*] [*qɪ*] [*gɪ*] [*ɢɪ*] [*kɜ*] [*qa*], etc. as corresponding to /*ki*, *kɪ*, *gi*, *gɪ*, *kä*, *ka/*, etc., and say that /*ɪ/* occurs only when combined with /*k*, *g/*.

[4] ' represents the primary stress and ` the secondary.

The existence, however, of the phonologically significant opposition of stress in the Mongol languages has not been reported so far. On the other hand, all the dialects and languages know the phonemic opposition of short and long vowels. It seems to be more probable that the cause of the divergent development of the sequences of sounds in question is the phonemic difference in the length of vowels which immediately followed /*-*g*-/, and that the long vowels in the second and the following syllables were pronounced stronger and more articulately than the short vowels in the same positions, and caused the weakening of /*-*g*-/ which directly preceded them:[5]

/**VgV*/ → [*VgV*] → /*VgV*/
/**VgVV*/ → [*VʁV*:] → /*VV*/

For example:

Proto-Mongol		Modern Mongol
/**'abaga*/	→	/*'abaga*/ «uncle»
/**bagaatur*/	→	/*baatar(a)*/ «hero»
/**dägäärä*/	→	/*däär(ä)*/ «upside»
/**dägdä-*/	→	/*dägdä-*/ «to fly up»
/**kuruguun*/	→	/*xuruu*/ «finger» (Khalkha)
/**kurugun*/	→	/*xurgaɴ*/ «finger» (Buryat)
/**'ägäm*/	→	/*'ägäm(ä)*/ «clavicle» (Khalkha)
/**'ägääm*/	→	/*'ääm(ä)*/ «shoulder» (Bait)

[5] In some of my former transliterations of the Mongol script, I wrote *Vγ̄V*, *Vg̅V* instead of *VγV*, *VgV* only when they appear as long vowels in the modern spoken language. For example:

abaγa, *bayātur*, *degēre*, *degde-*, *quruγūn*, etc.

Although this transcription eventually coincides with the Proto-Mongol forms reconstructed here, it differs from the latter in the linguistic significance. The basis of this transliteration of Script Mongol is one of the styles of reading of the written forms by the Mongols of the present day. For instance, the Bargha Mongols often read *ayula* [*aγu:lɒ*], lengthening the vowel in the second syllable, because, if they read the three vowels short, the result will be [*aγɒlɒ*]. There is no guarantee, however, that this reading [*aγu:lɒ*] is the result of traditional transmission of the spoken form in the old age.

Incidentally, Professor Poppe uses such transcription as *ǰa'ān* «elephant», *ba'ūlyaba* «brought down» in his *Монгольский словарь*, *Мукаддимат ал-Адаб* (1938), but, at the same time, writes that it is also possible that they pronounced *ǰa'an*, *ba'ulyaba* instead in the 13 or 14 century (ibid. p. 15). In his *Introduction* (1955) he does not distinguish short and long vowels in Proto-Mongol.

In the same way, it is possible to set up only one phoneme /*b/ in place of Professors Vladimircov and Poppe's *b and *β, and to abolish *β which is restrictedly distributed only in the non-initial positions. For instance:

/*käbäli/	→ /xäbäli/	«foetus» (Bait)
/*käbääli/	→ /xääl(ä)/	«foetus» (Khalkha)
/*žabsar/	→ /zab(a)sar(a)/	«chink»
/*žabuura/	→ /zuur(a)/	«interval»

Professor Vladimircov assumed that some of the Mongol diphthongs remounted to $*V+\gamma \sim g \sim w+i \sim ı$. In this case, we have to set up long /*ii/ ~ /*ıı/ in place of short *i ~ *ı. Thus:

/*dägiilä-/	→ /*däyiilä-/	→ /diil(ä)-/	«to defeat»
/*žabııla-/	→ /*žayiila-/	→ /zail(a)-/	«to step aside»

In the same way, I assume /*ıgaa/, /*ıbaa/ in place of their *ıγa, *ıβa. For instance:

/*kurıgaa-/	→ /*kuriyaa-/	«to collect»
/*garıbaar/	→ /*gariyaar/	«with the hand»

It is possible to suppose that in the historical process of the weakening of the intervocalic /*-g-/ and /*-b-/, the following stages succeeded one after the other:[6]

(1)	[gV]/gV/	[VgV:]/VgVV/	[bV]/bV/	[VbV:]/VbVV/
(2)	,, ,,	[VγV:]/VgVV/	,, ,,	[VβV:]/VbVV/
(3)	,, ,,	[VʁV:]/VgVV/	,, ,,	[VʁV:]/VgVV/
(4)	,, ,,	[V'V:]/V'VV/	,, ,,	[V'V:]/V'VV/
(5)	,, ,,	[V:] /VV/	,, ,,	[V:] /VV/

[6] That is to say, my presumption is as follows: on the stage (2), /g/, /b/ in the position of /C/ in /VCVV/ were fricatives but not weak fricatives yet, and were distinct from each other, whereas they had converged into a weak fricative [ʁ] on the stage (3). However, this [ʁ] was still identified not with the phoneme / ' / (the gradual beginning of voice) of the initial vowel /'V/, but with the initial plosives [g] [ɢ], i.e. /g/. On the stage (4) this [ʁ] had disappeared and the phoneme / ' / was found in its place. This intervocalic / ' / was probably a slight weakening of voice between the two adjacent vowels, and marked the boundary of the syllables.

(It is possible that */a'aa/*, */ä'ää/* became long vowels earlier than */a'uu/*, */ä'üü/*.[7])

Roughly speaking, the language written in the ḥP'ags-pa script stands either on the (3) stage or on the (4).

If we assume that the orthography of Written Mongol which represents both [*V*:](←[**VgV*:]) and [*V*:](←[**VbV*:]) by means of the spelling *VγV* and *VgV* reflects the earlier stage of development of the language, then we have to suppose that it was established on the (3) stage and not earlier.[8] For example:

Proto-Mongol			Written Mongol
/**bagaatur*/	→	[*baʁa:tur*]/*bagaatur*/	= *bayatur*
/**dabaari-*/	→	[*daʁa:ri-*]/*dagaari-*/	= *dayari-*

In this case, it is possible to think that the spelling such as *öber* «self», *-ban* (reflexive ending), *-bar* (instrumental ending), etc. is the registration of some dialectal forms, for we find many examples of *-ban*, *-bar*, etc. in *Yüanchʿao Mishih*, and [*öβrān* ∼ *eβrān*] in the Kalmuck dialects. If we consider, however, that the Written Mongol orthography including the spelling such as *öber*, *-ban*, *-bar*, etc. should reflect the stage (2) or (1), then we have to think that the spelling such as *ǰayura*, *dayari-*, etc. is a later invention (a kind of archaized spelling invented on the analogy of the correspondence between spoken [*u*:], [*a*:] and written *ayu*, *aya*). In this case we can dispense with the stage (3).

The above-mentioned hypothesis of /**VgVV*/ and /**VbVV*/ would become more probable, if we could prove that in Proto-Mongol the phonemic opposition of short and long vowels was found not only after /**-g-*/ and /**-b-*/ in the non-initial syllables, but also everywhere. The overall demonstration will be a difficult one, but I believe I have succeeded to some degree in the following discussion.

In his *Introduction to Mongolian Comparative Studies* (1955, p. 74), Professor Poppe writes as follows:

[7] That is to say, it is possible that the following sound change occurred.

[*aʁa*:] → [*a'a*:] → [*a*:] → [*a*:]
[*aʁu*:] → [a'*u*:] → [*a'u*:] → [*u*:]

[8] If the orthography of Written Mongol had been established on the stage (2), the words which have come from /**dabaari-*/, /**žabuura*/ would be represented by *dabari-*, *ǰabura*, which is not the case.

The lengthening of the vowel of the initial syllable is a phenomenon particularly frequent in the Monguor language. The general rule seems to be that the original short vowels *a and *o become long before the vowel *u of the second syllable, and similarly, the primary *$ö$ becomes long before the vowel *$ü$.

However, if we examine the following examples, it is difficult to see any clear correlation between the Monguor long $\bar{a}$ and $\bar{o}$ in the first syllable and the Written Mongol u in the second syllable.

Written Mongol	Monguor[9]
daqu	*dāxu* «habit court»
dalu	*dālī* «épaule»
doluγa-	*dōli-* «lécher»
daru-	*dāri-* «presser»
ǰaru-	*dźiäri-* «employer» ([*iä*] is short, while [*iā*] is long)
odun	*fōdi* «étoile»
modun	*mōdi* «bois»
qadu-	*ɑadi-* «couper à l'aide d'une faucille»
batu	*padu* «solide»
amu	*āmu* «millet»
tamu-	*tamu-* «filer»
tosun	*tōdzə* «huile»

Moreover, we find more Monguor examples of various long vowels in the initial syllables in various phonemic environments:

Written Mongol	Monguor
γara	*yāra* «plaie, blessure»
qara	*xara* «noir»
sara	*sara* «lune, mois»
naran	*nara* «soleil»
sar	*sār* «nom désignant plusieurs espèces d'oiseaux»
γar	*ɑar* «main»

[9] A. de Smedt et A. Mostaert: *Dictionnaire Monguor-Français*, 1933. The transcription has been simplified by me.

ǰiru-	*dźiūri-* «dessiner»
kiru-	*tśiri-* «avoir la taille affaissée»
ol-	*ōli-* «trouver»
bol-	*bali-* «mûrir»
ǰolya-	*dźiōrgo-* «rencontrer»
ǰalya-	*dźirgā-* «unir deux choses bout à bout»
qalqa	*xarga* «Khalkha»
ös-	*ōsə-* «croître»
bos-	*bosə-* «se lever»
dösi	*dōšə* «enclume»
kösi-	*kuošə-* «devenir raide par suite du froid»
tasi-	*dašə-* «fair claquer»
sumal	*sūmar* «besace»
sumun	*sumu* «flèche»
nura-	*nūrā-* «s'écrouler»
quriya-	*xurā-* «recueillir»
sülsün	*sūrdze* «bile»
mölsün	*mordze* «glace»
tergen	*tiērge* «char, voiture»
bergen	*biergän* «épouse du frère aîné»
mergen	*miergän* «habile»

Inasmuch as we cannot find any difference in the phonological environment which might have caused in Monguor the divergent development of the length of vowels in the initial syllable of the words above, we are justified to reconstruct a Proto-Mongol long vowel where Monguor has a long one.

Thus, we reconstruct Proto-Mongol /**taabun*/ on the basis of Monguor [*tāwən*], etc. We can corroborate this hypothesis by another argument. For Written Mongol *tabin* «fifty», we find [*tayin*] in Monguor. Although the vowel in the first syllable is short, it indicates a long vowel for Proto-Mongol. Because Proto-Mongol /**tabi*/ has resulted in [*tɛ̄*] in Monguor, as in [*tɛ̄-*] «to put» (← /**tabi-*/). We have Monguor [*tayin*] «fifty» instead of [*tɛ̄n*], because the following sound changes presumably have occurred:

/*taabin/	→ *tāwin*	→ *tāyin*	→ *tayin*
/*tabi-/	→ *tawi*	→ *tayi*	→ *tɛ̄-*

The Dagur form [*tāŭɴ*] «five» is another evidence for this hypothesis.[1]*ê*

It is probable that the Dagur forms [*mōd*] «tree», [*ōɴ*] «year»,[11] [*dʒ̄lbŭr*] «mane»[12] preserve the Proto-Mongol long vowels, while its [*ɢād*] «outside» is perhaps due to the metathesis of vowels of /*gadaa/. As the corresponding Monguor forms, we have [*mōdi*] «tree», [*fän*] «year», [*ɢada*] «outside».

It is difficult to reconstruct Proto-Mongol long vowels in the non-initial syllables on the basis of Monguor forms, because various causes seem to have brought about lengthening and shortening of the Monguor vowels in these positions.[13] It seems to be possible, however, to assume that the long vowels in the following Monguor forms preserve the Proto-Mongol length:

Written Mongol	Monguor
ele-	*iliē-* «s'user»
kele	*kilie* «langue»
qata-	*xadā-* «devenir dur»
tata-	*tśida-* «tirer»
yada-	*idā-* «se fatiguer»
čida-	*sda-* «être capable de»

[10] N. N. Poppe: *Дагурское наречие,* 1930.

[11] It is [ɔ:ŋ] «year» also in the data which I recorded from the mouths of two Dagur youths from Hailar in Hulunbuir, Mr. Ergintai and Mr. Erhinbair when I stayed there in 1934 ~ 6. However, it is [*xɔŋ*] «year» in the data which I got from Mr. Urgungge, a Dagur from a village called [*bɔkɔrtʃɛ:ŋ*], a little downstream from Mergeeng on the River Naun [*nauŋ mur*] in Nunchiang Prefecture in Northern Manchuria. I recorded it when I stayed at Johns Hopkins University in Baltimore in 1951 ~ 2. Presumably the vowel has been shorened in the latter dialect because the word consists of one closed syllable. Incidentally, both Dagur data of mine give us [*ta:β*] «five», [*mɔ:d*] «tree». In the Dagur data of Professor Poppe we find several examples in which Dagur has short vowels corrtesponding to the long vowels in the first syllable of Monguor words, for instance: [*dara-, xadar-, am, terge* ~ *tereg*], etc.

[12] In M. Räsänen: *Materialien zur Lautgeschichte der Türkischen Sprachen* (1949, p. 69) we find the following forms which corroborates this hypothesis:

tu. sol. [*dɛ̄l*] «Mähne» (Castr. [*dālin*], *baryu* [*dōlin*])
tü. jak. [*siäl*] «Mähne», trkm. [*jāl*] «id.»

[13] For example, we cannot reconstruct Proto-Mongol /*dabaa-/, /*sabaa/ on the basis of the following Monguor forms:

umarta-	*mušdā-* «oublier»
malta-	*mänta-* «creuser»
kebte-	*kidiē-* «se coucher»
ötel-	*sdōli-* «devenir vieux»
kötel-	*kudoli-* «conduire»
setel-	*sdieli-* «rompre»
darasun	*dərāsə* «genièvre»
arasun ~ *arisun*	*arasə* «peau»

In conclusion, I should like to mention that the descriptive studies of Dagur and the minor dialects closely related to Monguor are very urgent and we can expect that these dialects will throw much more light upon the comparative study of the Mongol dialects and languages.

---

dawā- «traverser, passer»
sawā «instrument, outil»

It is because Proto-Mongol /**abaa*/ should have become /*aa*/ in the modern dialects (including Monguor), whereas the modern forms corresponding to the two words above are:

/*daba-*/ Khalkha, Ordos, Buryat, Kalmuck
/*saba*/ Khalkha, Ordos, Kalmuck; /*haba*/ Buryat

Accordingly, we have to reconstruct Proto-Mongol /**daba-*/, /**saba*/. Probably the vowels in the second syllable of these words have been lengthened in Monguor. The fact that intervocalic [-*w*-] is preserved in these words, while this language has had a strong tendency to weaken and drop intervocalic /**-b-*/ also indicates that the lenthening of these vowels is not an old event.

However, we have to consider in a different way the following case:

daɢā- «suivre, accompagner»

Corresponding to this Monguor word, the modern dialects have:

/*daga-*/ Khalkha, Ordos, Dagur
/*daxa-*/ Buryat, Kalmuck

Of course, we cannot reconstruct Proto-Mongol /**daga-*/ since Buryat and Kalmuck have /*daxa-*/, but Proto-Mongol /**daka-*/ cannot explain /*-g-*/ in Khalkha and Ordos, either. In order to obviate this difficulty, we have to reconstruct /**dakaa-*/. This means that Monguor has preserved the long vowel but has regularly vocalized /**-k-*/, while the other dialects have shortened the vowel, a trace of the vowel-length of the proto-form being seen in the voicing of the intervocalic consonant in Khalkha and Ordos.

One might argue against this hypothesis by claiming that Proto-Mongol /**dakaa-*/ should have resulted in Monguor [*tagā-*], devocalizing the initial consonant in parallel with the following examples:

The main part of the article above (i.e. the part except for the notes) is a Japanese translation from my English report *The Length of Vowels in Proto-Mongol* to be read at the First International Congress of Mongolists-Philologists which will be held this September in Ulanbator in the Mongolian People's Republic under the auspices of the Mongolian Academy of Sciences and the Mongolian Committee of Higher Education. (The title of my report was sent to the Committee on March 5 of this year, and the English report was sent on April 21. The Committee informed me under date of May 25 that my report will be published in *Studia Mongolica* Vol. 4.) The notes were, however, not sent to the Committee.

At a later time (on June 5) I received from Professor Masayoshi Nomura an interesting article of his, *Long Vowels in Monguor and the Possible Exist-*

Monguor	Written Mongol	Khalkha, etc.
taɢʊr «double, doublé»	*dabqur*	*dab(a)xar(a)*
tudor «l'intérieur»	*dotur*	*dotar(a)*
tudū «pas assez»	*dutaγu*	*dutuu*

However, in comparison with the following examples:

budā «touffe(herbes)»	*buta*	*but(a)*
pudaɢ «sale»	*burtaγ*	*bur(a)tag*
pudərā- «se disperser»	*butara-*	*but(a)ra-*
pudiē- «couvrir»	*bütege-*	*bütää-*

we can argue for this hypothesis by claiming that /*-*k*-, *-*t*-/ which preceded a long vowel /**aa*/ in the above-shown environment were vocalized into /-*g*-, -*d*-/ earlier than those in the other environments, so that the initial /*d*-, *b*-/ in these words were not devocalized. (Thus, we reconstruct /**butaa*/ on the ground of Monguor [*budā*], etc.)

On the other hand, we find many examples in which shortening of the second syllable vowels seem to have occurred in Monguor. For instance: [*ɢadar*] «bride» (*Yüanch'ao Mishih*: *qada'ar*); [*simur*] «tube pour aspirer un liquide» (Ordos [*simuur*], Written Mongol *simegür*); [*sala*] «branche, rameau, etc.» (Ordos [*salaa*], Written Mongol *salaγa*); [*dźiäla*] [houppe en soie rouge» (Ordos [*žalaa*], Written Mongol *ǰalaγa*); [*ɢada*] «dehors, etc.» (Ordos [*ɢadaa*], Written *γadaγa*). At the same time, however, we must not forget also the possibility that the latter three Monguor words may go up to /**sala*, **žala*, **gada*/ instead of /**salagaa*, **žalagaa*, **gadagaa*/. In connection with this, it is to be noted that, when we compare Monguor [*ɢuošə*] «bouche, museau, etc.» (Written Monguor *qosiγun*), [*xuri*] «doigt, orteil» (Written Mongol *quruγun*) with [*irū*] «menton» (Written Mongol *eregün*) of the same language, we see

ence of Long Vowels in Proto-Mongol, (*Collection of Articles in Commemoration of the 10th Anniversary of the Faculty of Letters*, University of Nagoya, March 1959). This paper deals with some examples of coincidence between long vowels in Monguor and those in Turkic and Tungusic. He gives the following examples (some of them which are doubtful to me are omitted here):

Monguor	Türk	Tungus
bārdi- «lutter»		Ew. *vāldy-* «бить друг друга»
◦*yāra* «plaie»	Trkm. *jār-* «to split»	
◦*dźiōrgo-* «rencontrer»	Trkm. *jōl* «Weg»	
◦*mōdi* «bois»		*mō* «tree», Manchu *moo*
◦*fōdi* «étoile»		*?*xōsï-kta* «star»
◦*ōli-* «devenir, être»	?Yak. *buol-*	Ew. *ō-*, Lam. *ōl-* «стать etc.»
◦*dźiūri-* «dessiner»		Ew. *dyūrū-* «чертить etc.»
kēyi- «ruminer»	Trkm. *gāviſe-* «wiederkäuen»	
diēran «quatre»	Trkm. *dȫrt* «four»	**dügün* ← *?**dürgüän* «four»

---

that the former two words much more probably remount to */*kosi, *kur/* rather than to */*kosiguun, *kuruguun/*.

Incidentally, there are some cases where long vowels in the first syllable have been evidently shortened in Monguor. For example:

Monguor	Written Mongol	Ordos
udie «porte»	*egüden*	*üüde*
ula «montgne»	*ayula*	*uula*
ula «nés de la même mère mais de différents pères»	*ögelen*	*öölön*
ulie «oeuvre»	*üile*	*üile*
ulin «nuage»	*egülen*	*üüle, üile*

This shortening is due to the «pressure of structure», i.e. «long *ū*-(*ʊ̄*-) cannot stand in the initial position of two-or-more-syllable words, but short *u*-(*ʊ*-) appear instead.» Exceptions such as *ʊ̄di-* «être ou devenir vaste», *ʊ̄di-* «puiser ensemble», *ūdi-* «*boire* ensemble», *ʊ̄xān* «assez vaste» are derived words consisting of monosyllabic roots and word-forming suffixes. On the other hand,

būdi «froment, blé»	*buyudai*	buudai, buidai
fūda «sac»	*uyuta*	uuta
xūdźin «ancien»	*qayučin*	xuučin
sūge «pendants d'oreilles»	*süike*	süike

are the cases in which long vowels have not been shortened because they have been «protected» by the initial consonants other than /'/.

Out of the nine examples above, six marked with ◦ are dealt with in my paper, and Nomura's data corroborate my argument, because all these resemlances cannot be due to a mere chance. Inasmuch as most of these words belong to the basic vocabulary, it is very probable that these resemblances are due to linguistic relationship (*parenté*). (This is a lexicostatistic way of thinking.) Even if they were due to borrowing, these are favorable data for my argument.

However, when we conduct overall comparative studies of the Altaic languages, we have to pay attention also to the examples of coincidence of short vowels, for instance:

Monguor	Turkmen	Ewenki
ɢadi-		*kadu-* «косить»
xara	*qara* «черний»	*kara* «черный»

Moreover, it is especially important to study minutely the causes of partial coincidence and diversity in the examples such as:

dāxu		*daku* «кафтан»
dōli-	*jaaɪa-* «лизать»	*dala-* «лакать»
tōdzə		*tosun, tohun* «масло»
ɢar	*qarıš* «пядь»	*ngaala* «рука»
	k'ar, xar (Yakut)	
ōsə-	*ös-* «расти»	
dōšə	*döše-* «настилать»	
sana- «penser»	*saana-* «числить»	*sanaa-* «думать»
ʔsuru- «apprendre»	*soora-* «спрашивать»	*sura-* «спросить»
turo- «enfanter»	*doγ-* «родить»	*tuuw-* (Lam. «gebären»)
kilie- «parler»		*käälää-* «сватать»
kilie «langue»		
tudor «l'intérieur»		*dooduu* «внутри»

(Professor Ramstedt, in his *Studies in Korean Etymology* (1949, p. 284), writes that Tungusic [*tohun*] «fat, oil» is a loan word from Buryat. If so, it should be omitted from the table. If we have to think that Monguor [*kilie*] comes from /**käälää*/, we should assume that «when the vowels in the first and second syllables were long, both became short at the same time.» If this were the rule, it would be possible to say that Monguor [*ɢada*] «dehors» comes

from /*gaadaa/ and Dagur [gād] preserves the length of the vowel only in the first syllable.)

Last summer, when Professor Poppe came to our country, he gave a lecture at a meeting of the Inner Asia Society. On our way back, when I told him about some exceptions to the rule which he mentioned in his lecture:

Türk *j-* || Mongol *d-*

giving such examples as:

Tatar	Mongol
dürt «four»	*dörben* «four»
dulqən «wave»	*dolgiyan* «wave»

he immediately answered, «these are loan words». (Professor Ramstedt writes in his *Korean Etymology* (p. 277): «the phonetical correspondence of turk. [*dört*][*tört*] and mo. [*dörben*] is very strange, because turk. [*t-*] is mo. [*d-*] only in loanwords.» In his *Einführung* II (1952, p. 62), however, he says that these words remount to Proto-Altaic [**dö*], at the same time he writes, «Lautgesetzlich scheint aber ein tü. [*t-*] einem mo. [*d-*] nur in Lehnwörtern entsprechen.») To me, however, it seems that these resemblances are more probably due to *parenté* rather than to borrowing, when we consider the fact that these words belong to the basic vocabulary and that they have different suffixes in the two languages. It is also to be noted that Monguor has spread (unrounded) vowels in the first syllable of [*diēran*] «four», and [*tiedźin*] «forty» (the latter has a short vowel!), and Manchu has *dehi* «forty». I keenly feel that the comparative study of the Altaic languages still need much more exactness.

The above article including the notes and the additional remarks was published in Japanese in *Gengo Kenkyu* (*Journal of the Linguistic Society of Japan*, No. 36, October 1959). The notes and additional remarks have been traslated into English here for the first time. I republish the main part too, because the text published in *Studia Mongolica* had too many misprints. Although I am planning to discuss in detail the points raised by Gerhard Doerfer (*Journal de la Société Finno-Ougrienne*, 65, 1965), I think the above article already contains many answers to his objections.

EIN UNEDIERTES GEDICHT DES 5. NOYAN KHUTUKHTU DAŊJINRABJAI (1803—1856) IN EINER SAMMELHANDSCHRIFT AUS TSAKHAR

VON

WALTHER HEISSIG (Univ. Bonn)

Nach dem bekannten Stand der Forschung sind gegenwärtig mindestens 28 Handschriften mit mongolischen Gedichten des mongolischen Lyrikers Danjinrabjai (1803—1856) in der Mongolischen Volksrepublik bekannt.[1] Darnach hat D. Cagaan 172 der mongolischen Gedichte in 1962 in kyrillischer moderner Schrift herausgegeben; ein 1960 neu aufgefundenes Lehrgedicht Rabjais, *Jalayus ökid köbegüd-iyen jakiysan üges-ün tobči* teilten B. Luwsanšaraw—H. Cewegmed[2] mit, so dass sich die Zahl der gegenwärtig bekannten mongolischen Gedichte Danjinrabjais auf 173 Titel beläuft. Mehr als 100 der ursprünglich in tibetischer Sprache abgefassten Gedichte des grossen Lyrikers hat C. Altangerel bearbeitet[3] und in das Mongolische übersetzt. Inzwischen haben sich 10 Gedichte von einer 19 Werke umfassenden Sammelhandschrift aus Tsakhar in der Königlichen Bibliothek Kopenhagen,[4] die von der 2. Dänischen Zentralasien Expedition in die Innere Mongolei 1938—39 durch Kaare Grønbech erworben worden ist, als Werke des 5. Noyan Khutukhtu Danjinrabjai erwiesen. 9 davon zählen zu den schon bekannten Titeln, eines ist noch nicht ediert. Mit ihm beschäftigt sich dieser Aufsatz. Zwei der schon bekannten Gedichte bestätigen in ihrer umfangreichen Fassung die schon von D. Cerensodnom[5] im Zusammenhang mit dem Gedicht *Töbsin sayiqan sedkiltei* hervorgehobene Tatsache, dass von einzelnen Gedichten verschiedene Tradierungen vorliegen. Über Entstehungsort und Entstehungszeit der Handschrift finden sich in ihr einige Angaben: auf fol. 16: *Dumdatu irgen ulus-un arban yisüduyar* (sic) *on-u*

[1] Eine Liste davon bei D. *Cagaan, Noen hutagt D. Rawžaa Zohiolyn Emhtgel*, Ulanbator 1962, 28—30.

[2] *Jaruu najragč Danzan-Rawžaa agsny büteelees*: *Cog* 5 (71): 1960, 99.

[3] *D. Rawžaa, Tüwdeer bicsen sülgijn tüüwer*, Ulanbator 1968, (mir noch nicht zugänglich).

[4] Ms. Mong. 31, 1 vol., 109 fol. chin. Doppelblattbindung (+9 blank), 14 : 21,5 cm, flüchtige moderne Handschrift auf modernem, weichen Papier, wechselnd 6—7 Zeilen pro Seite.

[5] *Rawžaagijn Uran byteelijg sudlah bajga ni*: *Hel zohiol* IV, 1—4, Ulanbator 1967, 210—211.

namurun dumda saradur Qadan süme-ün yaǰar sê tê an qayulaba «Sê-te-an kopierte dies im Gebiet des *Qadan süme* (*Qada-yin süme*) im mittleren Monat des Herbstes des 19. Jahres der chinesischen Republik (1929).»

Da alle Werke der Sammelhandschrift in der gleichen Handschrift niedergeschrieben sind, muss Se te an als der Kopist aller 19 darinnen enthaltenen Texte gelten.

Se-te-an, von den Mongolen Setena gerufen, war ein um die Jahrhundertwende geborener Tsakhar-Mongole, der den grössten Teil seines Lebens mit der Swedish-Mongol Mission, einer schwedischen evangelischen Missionsgesellschaft, arbeitete, die für mehrere Jahrzehnte ihren Sitz in Qada-yin süme im Gebiete des früheren Sira köbegetü-Banners der Tsakhar hatte.[6]

Der 5. Noyan Khutukhtu Danǰinrabǰai nun hielt sich öfters im Sira köbegetü-Banner und dem Aduγučin-Gebiet der Tsakhar auf; ab 1823 reiste er mehrfach an den Dolonor, um den lČaṅ skya Khutukhtu in dessen Sommerresidenz zu besuchen, wobei ihn sein Weg über das Sira köbegetü-Banner führte. 1828 zog er predigend durch dieses Banner der Tsakhar, wobei er auch eine Buddhastatue stiftete. Auch 1829 war er im Gebiet der Yeke Aduγučin der Tsakhar.[7]

Angesichts solch enger Beziehungen des Danǰinrabǰai zu diesem Gebiet der Tsakhar erscheint es erklärlich, dass sich eine Sammelhandschriftmit seinen Gedichten in diesem Gebiete fand, die Se-te-an dann kopierte.

Die Sammelhandschrift Ms. Mong. 31 der Königlichen Bibliothek umfasst 19 Dichtungen in mongolischer Sprache, von welchen weitaus der grösste Teil Dichtungen von Danǰinrabǰai sind.
Andere bekannte Werke in dieser Sammelhandschrift sind:

1. *Limong siyensang-un ǰokiyaysan silüg üd debter*, eine gnomische Dichtung, von A. D. Rudnev in das Russische übersetzt[8] ..... 1r—16v

[6] Über Qada-yin süme cf. *G. Montell, As Ethnographer in China and Mongolia* 1929—1932, *in*: *History of the Expedition in Asia* 1927—35, Reports of the Sino-Swedish Expedition, Stockholm 1945, 335 ff: *W. Heissig, Ein Volk sucht seine Geschichte*, Düsseldorf 1964, Tafel gegenüber S. 113.

[7] *C. Damdinsürüng, Saran kökügen-ü namtar*: *CSM* XII: 1962, 10 (nach der Biographie der 5. Noyan Khutukhtu).

[8] *Povjest o tom, kak li mun syan-šen udalilsja ot mira*: *Bull. Ross. Geogr. Obšč.*, Kazan 1906. Mss. in Leningrad, Ulanbator und Kopenhagen.

[9] *W. Heissig* (ed.), *Zur Überlieferung der Üge-Dichtung*. 1. *Vier unbekannte Üge*: *Zentralasiatische Studien* 1 : 1967, Wiesbaden 1967, 183—192 (Faksimilia).

2. *Quwaraγ quluγana qoyar-un ügülel* («Gespräch des Mönchs und der Maus, der zwei»), eine der Tier-Üge[9] 18r — 27v

3. Abschrift der Worte einer Krähe und Elster, eine andere anonyme Tier-Üge[10] ..... 30r — 37v

Daran schliessen sich 4 Gedichte lamaistischen Inhaltes anonymer Autoren an und zwar:

4. Incipit: (43) *Namo gürü nagačuna. Türbel ügei-dür sögüddüged sab-un γurban gem-i nomlasuγai* ..... 43r — 47v

5. *Namo guru. Olqui-a berke čindamuni metü* ..... 48r — 49r

6. Incipit: *Namō guru Amuγulang oron-dur kötölügügči Abida* ..... 49v — 55r

7. Incipit: *Sagǰimuni šasin anu. Üneger sayiqan* ..... 56r — 59r

Von den darauffolgenden 12 Gedichten sind 9 dem 5. Noyan Khutukhtu zuweisbar; es sind dies:

8. *Om suwasdi. Ünenküi-yi üǰil-iyer čiγdaγa* ..... 60r — 62r

10. *Om sayin amuγulang boltuγai. Ečige eke-yi maqabud-ača tasuruγsan* ..... 69r — 78r
= *Zohiolyn Emhtgel*, 317—320

11. *Sedkil-i amuraγči sonin sayiqan* ..... 77r — 88r
= *Zohiolyn Emhtgel*, 292—300 (ohne die letzten drei Zeilen); *CSM* XIV, 448—452

12. *Γurban erdeni-dür itegemüi. Kiǰaγar-un nigen kümün tabuduγar on-u bars sarayin* ..... 89r—110v
= *Čaγ-un ǰime-yi todoraγuluγči čaγan sibaγu* (1825), *Zohiolyn Emhtgel*, 279—291; *CSM* XIV, 438—445

13. *Om sayin amuγulang boltuγai.*
Ariγun nom-un činar-un
Aγar-ača ködölesi ügei bolbaču ..... 113r—115r
= *Emhtgel*, 242—243 (dort um 4 Zeilen verkürzt); völlig übereinstimmend mit Damdinsürüng, *CSM* XIV, 446—47

[10] Č. *Damdinsürüng, Mongyol uran ǰokiyal-un degeǰi ǰayun bilig*: *CSM* XIV, Ulanbator 1959, 428—429.

14. *Abqu gegeküi-i üre* (sic) *i medel kebteǰü*
Alǰiliǰu yabuqui-ben buǰayai kemen ..... 116r—118r
= *Emhtgel*, 244—245; *CSM* XIV, 447

15. *Yirtinčü abuyai čimadayan*
Yerü-yin nayadum nayadusu ..... 119r—130r
= *Emhtgel*, 253—261. Während die Fassung in *Zohiolyn Emhtgel* 344 Verszeilen umfasst und mit den Zeilen

Abuyai yuuyan duraduysan
Ariyun sedkil-ün bölüg kemeǰüküi
Awgaj juugaa durdsan
Ariun setgelijn büleg kemeežee

endet, hat die Fassung des Ms. Mong. 31 insgesamt 368 Verszeilen und schliesst mit

. . . . . .
345 *Ariyun sedkil-ün silüg* (*sic*) *kemeǰüküi.*
Tungyalay čindamani erdeni.
Todurqai ayiladuyči boyda dayiyan
Toltutu ǰirüken dotura.
Todudqaǰu ǰalbarimui.
Eldeb amitan bükün-ü
350 *Egerel-yi qangyayči*
Eke bayatur daginis-yin
Egüride sitümüi.
Balamad qarangyui-yi arilyayči
Badarangyui bilig-un naran metü
355 *Badma-tu ǰirüken-u ama-yi*
Bayasun büǰiǰü misiyemüi.
Eteged bükün doturus
Eldeb bayas yulang egüskegči
Erten-ü irügel-ün küčün-i
360 *Ene yayudai adali.*
Toyulasi ügei
Toqum luu-yin dayu singgi
Todurqai-a barildun učiraču
Tang ču sonin yayiqamsiy
365 *Qotala* (129*v*) *tegüs qubi-yi*
Qormuda-yin kümün yayasim

Qoyar ügei sedkil-ün küčün-iyer
Qočoroli ügei ǰiryaya.

16. *Sedkil-i ǰasaqu čiqula ǰüil-un bičig* ..... 131r—151r
ein anonymer moralistischer Traktat, der nicht in den Gesammelten Werken Dangjinrabjais nachzuweisen ist.

17. *Abural olan bolbaču*
Asida-yi mör-i ilegen
Abqu gegekü-yi ..... 152r—160v
= *Zohiolyn Emhtgel*, 334—338

18. *Gegegen tungyalay merged-ün ǰarliy* ..... 162r—188v
Anonyme Erziehungsschrift

19. *Om suwasdi. J̌üil bükün-ü qayurmaya ügei* ..... 190r—208r
= *Zohiolyn Emhtgel*, 309—316

Während die unter **16.** und **18.** aufgeführten gnomischen Gedichte keinerlei Ähnlichkeit mit der dichterischen Diktion des Danǰinrabǰai aufweisen, ist dies mit dem als **9.** gezählten Gedicht nicht der Fall.

Hält man sich dazu noch vor Augen, dass Sê tê an der Kopist der Sammelhandschrift, sichtlich eine andere Sammelhandschrift mit Werken Danǰinrabǰais als Nr. **8**—**19.** der Handschrift abgeschrieben hat, so liegt die Wahrscheinlichkeit nahe, dass Gedicht Nr. **9.** ebenfalls Danǰinrabǰai zuzuschreiben ist. Dieses Gedicht, fol. 63r—67v, lautet:

Qum aya qoqui
Čuqay degedü blama ayilad.
Minu ǰiryaqu ǰobaqui-yi tan nuyud ayiludduytun.
Aya qurağu üileddügsen üǰegdel
Ene sedkil-dür batu ülü bolqu tula uyidumui.
Yirtinčü-yi eregüü oron
Öndür amuyulang-un üyes nisčü ügei mayad.
Sedkilčilen nasuda
Ünemsin üǰigsen üǰigdel činu
Öndür-i iǰayur-tu sitügsen beye činu
Orkiydaqu bayising adali.
Ene nasun-u doruyitaqu bayarlaqu (63*v*)
Üǰigsen tegün-i solongya metü
Üǰeskülengtei ču ǰamaraču odqu.

Luu-yi dayun metü aldarsibaču nam qarabasu qoyusuu.
Egüle metü čuylabaču sarinaysayar bayiǰu ügei bolqu.
Oron ene beye ǰegeleǰü sayuysan bayising luya adaliqan teyimü-yin tula.
Qoyisilaqu-yin kereg ügei.
Keǰiye ču irekü mayad ügei-yin tula bolai.
Nökür nuyud ču sayiqan ǰegüden ǰegüdelegsen metü.
Udayan qanilaysan nökür bolbaču erke ügei qayačiqu
Küsel erdem-tür bayasqu činu. yelvi-yi (64*r*) *üǰeged bayasuysan adali.*
Amdan-dur duralaǰu amsabaču umartaǰu orkimui.
Yeke ed ayurasun-i sakiysan noqai-luya adali.
Öber-iyen ülü edlegsen ed činu.
Busud kümün-ü ed bolumui ǰa.
Orkiǰu odqui-yi čay kürübesü
Engküreyilegsen beye činu debseger-ün degere orkinam bisiu.
Salaqu-yi čaytur tulabasu
Qayan ču nökür-eče qayačinam önggeregsen nökür
Qamiya odduysan bui.
Edüge nökür nuyud-tai. yayun tedüi qanilabai (65*v*)[11]
Üǰegseger bayiyad möngke-dü boduyči ni.
Aya bi soytoqu buyu.

Keǰiye nigen qonoy-tur üküǰü odqu-yi čaytu.
Köbüng ǰögelen beye činu modu metü kösigün.
Usu metü tungyalay nidu činu. sirui metü qatayu
Qada metü oboyuluysan ed činu toyosu metü baraydaqu.
J̌irüken metü nökürlegsen nökür nuyud. ada metü urbaqu
Γal metü badaraysan čoyča činu ünisü metü doroyitaqu.
Tngri metü ǰiryabaču, yaqaimetü munuqu. (66*r*)
Noyan metü mayadayadabaču noqai metü tenükü.
Ayula metü batu bolbaču üd metü keyiskü.
Salkin metü aldar činu. solongya metü ǰamaraqu.
Altan metü qayiralabaču. ködesü metü orkiqu.

[11] Fol. 64v enthält nur eine Zeile, die falsch abgeschrieben ist, dann ist fol. 65 r blank; der Text fährt nun auf fol. 65v mit der richtigen Wiedergabe der Zeile «*üǰegseger . . .* » fort.

Aya qalay.
Orčilang mayad qudal bolai. sedkil i nom-dur ese onubasu
Amuγulang čay ügei kemen burqan nomlaysan bolai:

Bügüde sedkil-ber tenügsen metü.
Qoorlal-i tusatai geǰei yorilaqu anu

Erbekei ǰula-yi gerel-tur tüligdegsen metü.
Busu-yi mön-dür bodoqu anu (66*v*)
J̌ergelgen-i usun-du endegüregsen metü.
Üǰei-yi bayiqu-du bodoqu anu
Qola yaǰar sayuysan nökür ükügsen metü.
Ene üǰegdel-i dayan üiledükü anu.
Siryulǰai qoyula erijü güyügsen metü.
Öber busu qoyar-i bariqu anu.
Nilqas-i tolin-dü üǰigülügsen metü.
Ülü küsegsen ǰobalang-i amsaqu anu.
Γalayu sibar-tur čöbügsen metü.
Öber-ün üiles öber-tür irekü anu.
Ene lowas ǰirmusun oluysan adali.
Sedkil batu ügei urbaqu anu. (66*r*)
Qayan-u čayaǰa tasuraysan metü.
Nasuda busud-i seǰiglekü anu
Qoor-tu moγai-yi ayurlaysan nidü metü.
Burqan-i busud-ača yorilaqu anu.
Soqor kümün öber-ün ed-i arilǰaysan metü.
Üǰebečü öber-ün tusa-yi ese medebesü.
Bečen-i ǰulǰaγa-i qudduy dotura kigsen metü.
Medebečü tusa-yi ese üileddübesü
Soytoqu kümün ǰayun amtatu amusuysan metü.
Endegürel-i öri-i amsaqu-anu.
Nilqas tungganγa bariysan metü.
Endetende kemen (66*v*) *ǰoril ügei anu.*
Toluγai ergiǰü tügeregsen metü.
Ene metü endegürel dür edlegči bi kökerkei.
Nadur adali busud neng ču kökerkei.
Öber busud-un tusa-du sedkil-i egüskekü bolai.
Sedkil-ün erdeni anu bodi sedkil bi ber egüskeǰü üleddüye
Nadur blama wacir-i bodi sedkil türgen törögülün adisdila.
Amitan bükün-ü tusa-du burqan-u qutuγ-i ene nasun-dur olqu boltuγai.

Mein Versuch einer Übersetzung lautet:

«Hum! Ach, ja,
Teurer Lama, hört mich an,
Euch will ich meine Freuden und Leiden berichten!

Ach, es bekümmert mich, weil in diesem Sinne nicht sind ständig
Die gesammelten und gemachten Erfahrungen.
Die Welt ist ein Ort der Qual
Und sicher ist's, dass zu den Stunden erhabenen Friedens man nicht fliegt!
Das, was du ständig gedacht,
Der Anblick, den du wahrhaftig erblickt,
Dein Leib, hochgeboren und verehrt,
Ist gleich einem Hause, das man verlässt!

Was dich in diesem Leben beglückte und erniedrigte,
Was du gesehen, wird wie der Regenbogen,
Obzwar so schön, vergehen!

Obzwar etwas wie des Drachens Lied hochgepriesen, —
bleibt nichts, wenn es verstummt!
Und wenn sich auch etwas wie die Wolken zusammengeballt, —
nichts bleibt, wenn es sich zerstreut![12]

Dieser Leib ist gleich einem Haus, das man nur gemietet, und
Deshalb auch ist es nicht nötig, ihn zu bewahren

Weil es nicht feststeht, wann die Zeit kommt!

Und die Gefährten auch sind wie ein schöner Traum, den man geträumt
Selbst ein Freund, mit dem man lange befreundet, trennt sich mühelos
Und das Verlangen, das dich in deinem Denken beglückte ist gleich, als ob du einen Zauber gesehen, der dich beglückte!
Zwar schmeckt'es in deinem Munde, vergessen und weggeworfen aber wird es werden!

Es ist gleich dem Hunde, der grossen Reichtum bewachte —
Deine Habe, die du selbst nicht benütztest,
Wird doch zu anderer Leute Besitz!

[12] *Sarinaysayar* < lit. *sarni-*

Ist dann die Stunde des[13] Sterbens gekommen,
Wird dein gepflegter Leib nur auf einer Matte ausgelegt, nicht wahr
Wenn die Stunde der Trennung herangekommen,
Trennt sich auch ein König von seinen Gefährten!
Wohin sind die verstorbenen Freunde gegangen?
Jetzt habe ich Freunde! Was liebe ich sie so sehr?
Und nachdem ich dies gesehen, bedenk ich es ewiglich!

Ach, ich bin trunken!
Wenn die Stunde gekommen, wirst du innerhalb eines Tages tot sein
Dein Leib, wie Baumwolle so weich, wird hart wie das Holz sein!
Deine Augen, so klar wie Wasser, werden so hart wie die Erde,
Dein Besitz, aufgehäuft wie ein Fels, wird wie Staub vergehen.
Deine Freunde, von Herzen geliebt, werden sich wie Teufel gehaben,
Deine Herrlichkeit, wie Feuer strahlend, wird wie Asche zerfallen!
Wie ein Schwein wird so stumpf sein, wer wie ein Göttlicher doch glücklich war,
Wie ein Hund wird umherirren, wer wie ein Fürst so bestimmt!
Wie eine Feder wird im Winde verwehn, was wie ein Fels so fest,
Wie der Wind, wie der Regenbogen wird vergehen dein Ruhm,
Wie altes Fell wird man wegwerfen, das du doch wie Gold hochgeschätzt!

Ach, wehe!
Die materielle Welt ist sicher Trug! Dass den Gedanken man in den Schriften nicht versteht,
Dass es keine Glückseligkeit gibt, hat Buddha gelehrt!
So, wie wenn der ganze Verstand verwirrt ist,
Ist, wenn man das Übel nützlich nennt,
Das ist, wie wenn der Schmetterling im der Flamme der Lampe verbrannte!
Das Andere als das Gegenwärtige zu denken, ist
So, wie wenn man durch eine Fata Morgana mit Wasser irregeführt!
Ein Freund, der in der Ferne gewohnt, aber verstorben ist!
Einer Vorstellung nachzufolgen, ist
Wie die Ameisen stets nach Nahrung suchen rennen!
Sich selbst und den anderen zu fassen, ist
Wie wenn Kinder sich im Spiegel schauen!

[13] Die Sammelhandschrift Mong. 31 weist durchgehend die Eigenheit auf, *-yi*, *-i* statt-*yin*, *-ün* zu schreiben.

Nicht erwünschtes Leid zu erfahren, ist
Wie die Ente, die im Lehm stecken geblieben!
Dass die eigenen Taten auf einen selber kommen, ist
Gleich einem weiblichen Maultier, das tragend geworden![14]
Dass der Sinn nicht fest ist und sich verwirrt, ist
Wie wenn des Kaisers Gesetz unterbrochen!
Dass man die Anderen stets bezweifelt, ist
Wie die wütenden Augen einer Giftschlange!
Dass man Buddha allem Anderen zuvor erwünscht, ist
Wie wenn ein Blinder seinen Besitz vertauscht!
Wenn man den eigenen Nutzen nicht erkennt, obwohl man ihn sieht,
Ist so wie der Affe seine Jungen in den Brunnen geworfen hat!
Wenn man nicht dem Nutzen nach handelt, obwohl man ihn erkennt,
Ist so wie wenn ein Betrunkener hundert Arten von Speisen kostet!
Die Früchte des Irrens zu geniessen
Ist so, wie wenn ein Säugling das Rasiermesser ergriffen hat!

Zu sagen, dass man nach hierhin und dorthin ohne Verlangen,
Ist wie wenn man den Kopf dreht und die Richtung verloren hat!
In diesem Irrtum bin ich Besitzer befangen, ich Armner!
Aber so wie ich sind andere noch viel ärmer!
Man muss den Sinn auf das eigene und das Wohl der Anderen richten!
Der kostbarste Gedanke ist der Bodhi-Gedanke, damit will ich beginnen!
Gewähre gnädig, dass mir rasch der Bodhi-Gedanke des Lama-vajra wird!
Möge ich zum Wohle aller Wesen Buddhas Segen in diesem Leben finden»

Für die Zuschreibung dieses Gedichtes an den 5. Noyan Khutukhtu Danǰinrabǰai sprechen verschiedene Gründe. Die in zahlreichen Gedichten Danǰinrabǰai's anzutreffende emphatische Silbe *Aya-*, «Ach!»[15] findet sich hier ebenso wie der Hinweis der Entstehung des Gedichtes in der Trunkenheit «Ach, ich bin trunken!», der ähnlich auch in einigen anderen Gedichten und Liedern Rabǰai's auftritt.[16] Auch die stark elegische Grundhaltung des Lehrgedichtes, das die Nichtigkeit und Vergänglichkeit dieser Welt und des Lebens schildert, entspricht dem Tenor anderer Gedichte Rabǰai's. Dieser behandelte den Begriff der «Trügerischen Welt» (*qudalči ene yirtinčü*) schon in seinen Gedichten *Ayuǰimqan ǰun-iyan yurban sara-du*[17] und *Orči-*

[14] Biologisch unmöglich.
[15] *Emhtgel* (ed. *D. Cagaan*), 25—26.
[16] *Emhtgel*, 120; 121; 122.
[17] *Emhtgel*, 213.

lang-un ǰam,[18] spricht in letzterem auch von der «traurig-schlechten Welt» (*γunigtu maγuqai yirtinčü*), um dann in dem umfangreichen «Der Lauf der Frau Welt» (*Yirtinčü abuγai-yin ǰam*)[19] die verschiedenen Aspekte des Lebens zu beschreiben und der Welt ihre verwirrende Dualität von Gut und Böse vorzuhalten. Der in dem hier besprochenen Gedichte auftretende Gedankengang vom «Trug des materiellen Lebens» (*Orčilang mayad qudal bolai*) findet sich auch schon in Rabǰai's kurzem Gedicht *Maqaraǰu sanaγsan*[20] als *qudalči orčilang*.

Stilistisch bestehen Ähnlichkeiten mit dem Lehrgedicht *Aya aγula olan bolbaču kemekü suryal*.[21] Auch hier ist die von Rabǰai dort und auch anderswo gerne benützte antithetische Gegenüberstellung verwendet, wird der Vergleich durch die Verwendung von *bolbaču* oder anderen Verben mit *-baču, -bečü* gesteigert und fällt der Anlautreim als formales Dichtungselement weg, so dass eine gehobene Prosa entsteht.

All dies spricht für eine Verfasserschaft Danǰinrabǰai's. So muss das Gedicht — seinem Inhalt nach — den Lehrgedichten (*Suryal*) des 5. Noyan Khutukh zugeordnet werden. Die noch offene Frage, die vor einer endgültigen Anerkennung dieser Verfasserschaft zu beantworten ist, geht darnach, ob sich das Werk vielleicht unter den in tibetischer Sprache oder Schrift vorliegenden Dichtungen Danǰinrabǰai's[22] findet.

Doch dies kann nur von mongolischen Gelehrten beantwortet werden, denen dafür die Quellen zugänglich sind.

[18] *Emhtgel*, 253—261.

[19] *Emhtgel*, 272.

[20] *Emhtgel*, 124.

[21] *Emhtgel*, 276—278.

[22] *B. Luwsanšaraw—H. Cewegmid, Jaruu najragči Danzan-Rawžaa agsny büteelees*: *Cog* 5 71 (: 1960, 99; *C. Altangerel, D. Rawžaa, Tüwdeer bicsen sülgijn tüüwer*, Ulanbator 68? (mir noch nicht zugänglich); D. *Cerensodnom, Rawžaagijn uran büteelijg sudlah bajgaa ni*: *Hel zohiol* IV : 1967, 204—212.

1. 63r

2. 63v 64r

3. 64v

4. 65v

66r

5. 66v

67r

6. 67v

UNE VERSION ANCIENNE DU RÉCIT SUR GESER CHANGÉ EN ÂNE

PAR

G. KARA (Budapest)

La Geseriade, cycle d'origine tibétaine,[1] a toujours été un noyau très fertile dans la littérature écrite et orale des peuples mongols,[2] et jusqu'à nos jours, elle pose des problèmes fort importants à ceux qui recherchent l'histoire de la littérature et de la langue mongoles du XVIIe et du XVIIIe siècles. La Geseriade, les nombreuses variantes manuscrites, imprimées et celles enregistrées par des savants folkloristes contiennent de riches matériaux pour l'étude des relations littéraires, folkloriques et ethnographiques entre les Mongols et les Tibétains, même entre les Mongols de régions différentes.

Parmi les anciennes variantes mongoles on connaît un seul texte imprimé: c'est la xylographie de Pékin datée de 1716;[3] cette édition précède les xylographies tibétaines de l'épopée de Ke-sar[4] et, naturellement, il y a certains manuscrits mongols qui remontent à cette xylographie.[5] L'édition de 1716 comporte un cycle de sept chapitres qui sont plus ou moins liés par la conséquence des récits composés en une langue semi-littéraire, proche de la langue parlée, basée sur un dialecte méridional, et enregistrée en une orthographe souvent vulgaire, mais avec des traits préclassiques. C'est cette particularité de langage qui range le texte de 1716 parmi les monuments de l'histoire des dialectes.[6]

[1] Quoique l'origine tibétaine soit incontestable, les versions mongoles «vulgaires», grâce à la transmission orale, sont développées indépendamment des versions tibétaines écrites.

[2] Cf. par exemple les oncles *Zutan* (< *Čotong* de la Geseriade) dans l'épopée bouriate *Alamži mergen*, cf. encore le *Geser bayatur* chanté par le barde ǰarut Paǰai, ou la pièce moderne *Šaraigolīn gurwan xān* par l'écrivain khalkha D. Namdag.

[3] Voir W. Heissig, *Die Pekinger lamaistischen Blockdrucke*, n° 35; R.-A. Stein, *Recherches sur l'épopée et le barde au Tibet* (Paris 1959), pp. 75—76, etc.

[4] Cf. R.-A.-Stein, *L'épopée tibétaine de Gesar* (Paris 1956), pp. 3 sq.; le même, *Recherches sur l'épopée*, p. 107 etc.

[5] Pour une telle copie voir par exemple chez M. L. Ligeti, *Un épisode d'origine chinoise du «Geser-qan»*: AOH I (1950), 339—357.

[6] Cf. N. Poppe, *Geserica*: *AM* III (1926), 1—32, 167—193; L. J. Nagy, *A contribution to the phonology of an unknown East-Mongolian Dialect*: *AOH* X (1960), 269—294 (surtout 270—271); L. Ligeti, *Un épisode . . .*; le même, *Deux tablettes de T'ai-tsong*

Les traits préclassiques permettent de croire que le texte a été rédigé bien avant l'édition xylographique, c.-à-d. qu'il appartient au XVIIe siècle.[7] Selon une tradition indigène l'épopée aurait été enregistrée de la bouche des bardes oïrates (c̄löt) de Koukounor, vers 1630,[8] toutefois, vu les particularités dialectales, il semble difficile de rattacher cette tradition au texte de la xylographie de 1716.[9]

Tels étant les faits, il est évident que chaque version plus ancienne que celle de l'édition xylographique revêt une haute importance pour l'éclaircissement de la génèse et de l'évolution de ce cycle épique chez les Mongols.

Les bibliothèques conservent plusieurs manuscrits anciens contenant des récits du cycle de Geser,[10] mais la plupart de ces manuscrits ne comportent qu'un ou deux «chapitres». Pour éviter tout malentendu, il faut souligner qu'il ne s'agit pas des fragments d'une épopée jadis entière, la cohérence de ces récits est assez lâche, et, en ce qui concerne la quantité et la qualité des épisodes, les versions relatant le même sujet divergent considérablement, comme on le voit par exemple dans le cas suivant.

Le VIe chapitre de l'édition xylographique[11] offre un récit sur la métamorphose du héros en âne,[12] le récit le plus bref et peut-être le plus grotesque

---

des Ts'ing: *AOH* VIII (1958), 201—239, surtout p. 207; N. Poppe, *Stand und Aufgabe der Mongolistik*: *ZDMG* 100 (1950), pp. 82—83.

[7] Comme on le voit dans le cas de l'*Altan gerel*, xylographie de 1721 qui reproduit, presque sans modification, le texte de l'édition de 1659. Cf. N. Poppe: *AM* X (1934), 142—144); W. Heissig, *PLB* n°s 2,57; C. Damdinsürüng, *J̌ayun bilig*: *CSM* XIV (Oulanbator 1959), 163.

[8] C. Damdinsurên, *Istoričeskie korni Gêsêriady* (Moskva 1957), p. 56.

[9] La comparaison des textes oïrates avec l'édition xylographique témoigne de ce qu'ils sont transcrits du mongol écrit, voir chez M. N. Poppe, dans *Geserica*, pp. 188—191.

[10] Cf. N. Poppe, *O nekotorych novych glavach «Geser-Chana»*: *Vostočnye zapiski* I (1927), pp. 190—200; L. S. Pučkovskij, *Sobranie mongoljskich rukopisej i ksilografov*: *Učenye zapiski Instituta vostokovedenija* IX (1954), pp. 122—123; C. Damdinsurên, *Istoričeskie korni*, pp. 128—129 (et p. 133: «v 1716 g. v Pekine byla izdana ne edinstvennaja i ne samaja drevnjaja rukopisj»); W. Heissig, *The Mongol mss and xylographs of the Scheut-Mission*: *CAJ* III (1958), 182—187; etc.

[11] = *Arban ǰüg-ün eǰen Geser qayan-u toγuǰi* (Pékin 1956), vol. I, pp. 296—306, *Jay-a-yin Geser*: *CSM* IX, 2*a* (Oulanbator 1960), ch. XIV, pp. 376—385, *Nomči qatun-u Geser*: *CSM* IX, 4*a* (Oulanbator 1960), ch. IV, pp. 479—487.

[12] Pour la métamorphose en âne dans la littérature mongole cf. *Geser* de 1716, ch. V, ff. 37*b*—38*a* (L. Ligeti, *Un épisode . . .*), *Siditü kegür*, conte n° 2 (éd. d'Oulanbator), cf. encore R.-A. Stein, *Recherches* et L. Lőrincz: *AOH* XX (1967), 218, 234, *AOH* XVII (1965), 310.

du cycle, avec une pointe d'anticléricalisme (contre la religion jaune, le lamaïsme réformé et non contre le lamaïsme en général).

Le même sujet revient dans une version plus ample, nommée «L'histoire de Lubsaγa»[13] connue par deux manuscrits du fonds mongol de l'Institut des études orientales de Leningrad (mss C 296 et C 441) et par la nouvelle édition de Pékin—Koukoukhoto (1956, vol. II, pp. 52—101, chapitre XI, texte imprimé d'après un manuscrit «reçu de Pékin»).[14] Les trois textes ne diffèrent que légèrement, si l'on ne tient pas compte de l'orthographe qui est en partie vulgaire, en partie archaïque dans le ms C 296, elle l'est plus ou moins dans la variante imprimée de 1956, mais elle est très particulière et corrompue dans le ms C 441.

Les deux manuscrits de Leningrad ont été décrits dernièrement par le Professeur C. Damdinsürüng, dans une importante monographie, *Istoričeskie korni*, où l'on peut lire que le ms C 441 [I, n° 41, appartient à la collection de Johannis Jaehrig et fut achevé avant 1789][15] comporte 39 feuilles (de 33 à 13 cm),[16] a pour titre *Slubsaγ-a-yin toγuǰi*,[17] son contenu est identique à celui du ms C 296 et probablement c'est de ce récit que dérivent les chants épiques bouriates sur Loir-Lobsaga (pp. 128, 134). On peut constater que, selon toute vraisemblance, il s'agit d'un manuscrit bouriate[18] (peut-être, du Nord) de la seconde moitié du XVIIIe siècle. En traitant le ms C 296, M. Damdinsürüng nous fournit les renseignements suivants: 27 feuil-

[13] Mentionnée pour la première fois chez M. N. Poppe, *O nekotorych novych glavach* . . .

[14] Cf. *Geser* de 1956, vol. I, *Keblegsen tuqai*; W. Heissig: *CAJ* III, 182—183.

[15] Pučkovskij, *op. cit.*, 93—94. Dans la collection I on trouve plusieurs manuscrits pourvus de notes par Jaehrig; par exemple un manuscrit oïrate (I, x, 1 = C 188) contenant une cosmogonie, *Yertüncüyin toli kemēkü šastir orošiboi* porte l'inscription à droite du titre: *Yovanis Yerigi*: *tömör bars ǰiliyin namuruyin süül sarā nayiman šineyin-dü bičibe*: (sur ce *Miroir du monde*, cf. W. Heissig, *MHBL*, n° 3) ou sur un autre manuscrit mongol (I, 81 = E 19) on lit en outre (en gothique): *Anktatäh Chumcha, durch Translateur Jaehrig. Mongolia Ao.* 1782. *Mensa* . . . *Aprilis* 21. *Die*; il s'agit d'une légende sur la vie du Bouddha, *Amṯatai bumba ṉeretei sudur orosiba*: :

[16] J'ajoute que la plupart des feuilles sont écrites sur un papier vergé européen, brun jaunâtre, recto et verso dans un encadrement de 28 à 11 cm environ avec une vingtaine de lignes; numérotage à gauche en mongol et avec des chiffres tibétains; encre noir, calame.

[17] Ajouté en gothique par la main de Jaehrig: *Lobhssagan toodschi*; pour une autre note en allemand voir dans le texte.

[18] Dans ce manuscrit bouriate la forme méridionale *ečі-* «aller» est changée en *oči-*.

les (de 27 à 8 cm)[19] sans titre: manquent le commencement, la fin et quelques autres feuilles; le manuscrit se distingue par sa paléographie, écriture mongole-ouigoure marquante du XIIIe et du XIVe siècles, les signes diacritiques font défaut (sauf le point de l'*n*, mais il est rarement attesté), la lettre *q* peut figurer devant un *i* (par exemple, *saqiγči*, *ariqi*, *yayaqiqu*); deux possibilités — ou le ms provient du XIIIe ou XIVe siècle, ou les traits paléographiques de l'époque archaïque ont longtemps survécu dans la Mongolie occidentale (c.-à-d. chez les Oïrates) et chez les Bouriates de l'Ouest, pareillement à l'ancien style ouigoure de l'écriture mongole qui a survécu chez les Mongols de l'Amdo jusqu'au XIIe siècle (pp. 128, 134—135).[20] Le manuscrit fait partie de la collection II, Dop. [= Dopolnenie «addition»], n° 4; ms achevé pendant la première moitié du siècle précédent. Je dois ajouter que la qualité et l'état du papier, le style relativement ancien de l'écriture (avec des traits communs au style «occidental» ou du Turkestan qui remonte au style ancien de chancellerie et qui constitue la base du rhythme de l'écriture oïrate)[21] et la graphie *qi* sporadiquement attestée (en même temps que l'on trouve souvent la forme tardive pour l'*s* final, etc.) montrent que le manuscrit C 296 date du XVIe siècle, peut-être de la première moitié. La langue du texte est celle d'un dialecte méridional, très probablement le même qu'il apparaît dans la version de 1716, avec les mêmes traits vulgaires de grammaire. Les erreurs d'ordre graphique (signes superflues, altérations dues à la contamination des formes) ou d'ordre psychique (omissions ou répétitions fausses) témoignent de ce que, malgré son ancienneté, le manuscrit en question est une copie.

Dans le présent article j'essaie de donner une transcription du texte d'après le manuscrit C 296 dont les manques (les feuilles 1, 3, 6, 19—22, 25—26, 31, 38 perdues) sont restitués conformément au texte du manuscrit bouriate, C 441.[22] Au lieu de la traduction (que je voudrais publier avec

[19] Papier brun, collé de 3—5 couches (*bolγomol čayasun*), encre noire, calame, 21 lignes sans encadrement, numérotage à gauche, en mongol.

[20] M. Damdinsürüng cite ici W. Kotwicz: *RO* II, 240 sq. A vrai dire, ce sont les fragments mongols de la collection de S. E. Malov, quelques feuilles du *Thar-pa čhen-po* traduit par le Jaya paṇḍita oïrate; la copie renferme d'ailleurs un colophon en langue ouigoure (où *Uluγ ozγurtačï nom* = *Yekede tonilγayči*), elle est écrite en caractères de style ancien, presque identiques à ceux du *Suvarṇaprabhāsa*, manuscrit ouigour (de la seconde moitié du XVIIe siècle), coll. Malov.

[21] Cette forme d'écriture était en usage non seulement chez les Mongols occidentaux, mais aussi dans la Mongolie chinoise.

[22] Pour la transcription je m'en tiens en général aux règles suivies dans *Mongol Nyelvemléktár* (Recueil des monuments de la langue mongole) rédigé par M. L. Ligeti,

des commentaires dans une autre contribution) je présente ici la liste des épisodes selon la version ancienne, *textus ornatior*, et, pour permettre une comparaison, la liste des épisodes du VIe chapitre de la version de 1716, *textus simplicior*:

C 296, C 441	1716
1. La méditation pieuse de Geser	
2. La description de Lubsaγa,[23] ogre, et de son camp	
3. Lubsaγa méditant une vengeance contre Geser; les craintes de ses ministres	
4. La ruse de la soeur aînée de l'ogre: Lubsaγa changé en lama doré (avec des faux signes d'envoyé du Buddha), ses partisans changés en moines et novices; le dessin magique figurant un âne.	**1.** L'ogre sous la forme d'un grand lama, au pays de Geser
5. Le lama en route vers le pays de Geser; obstacles élevés, puis retirés par les trois fées célestes (montagne) et par les trois frères divins de Geser (rêts)	
6. Le lama arrivé au pays de Geser, ses miracles	

mais un *aleph* superflu est marqué ici par une apostrophe, le *aleph* final de l'alphabet galik — par la voyelle adéquate avec un point sous la ligne, la lettre *bēth* (c. -à-d. le *v* qui sert ici souvent pour un *i* ou, comme dans l'oïrate écrit, pour un *e*) a été muni d'un accent circonflexe; dans la transcription du ms C 441 le *t̲* médial désigne un *t* oïrate (et non le *t* médial préclassique = *gedesün* + *sidün*), mais polyphone comme le *t* mongol ancien. Dans ce texte, C 441, on rencontre souvent un *yod* superflu, *wy* pour un *ö* ou *ü* (transcrit *o̲* ou *u̲*) d'une syllabe autre que la première et la même graphie pour *o* ou *u* des mots vélaires (transcrit *ö* ou *ü*), altération dues à l'influence de l'écriture oïrate.

[23] Dans le ms C 441: *Slubsaγ̄-a*, *Slubsuγ̄-a*, *Slubsuγ-a*, *Blubsuγ-a*, *Glubsuγ̄-a*, *Lubsaγ̊-a*. Pour l'étymologie de ce nom MM. Damdinsürüng (*Istoričeskie korni*) et R.-A. Stein (*Recherches*) proposent le tib. *Klu-bcan*.

7. La visite de sa femme (*altan dagini* «la fée dorée»[24]) chez le lama

8. Geser sorti de sa méditation, persuadé par sa femme, part pour voir le lama

9. Sa route barrée par son cheval descendu du ciel; l'avertissement de la bouche du cheval sur les divinités habitant le corps de Geser; le cheval offensé par lui

10. Geser chez le lama, leur débat, Geser trompé par les faux signes, succès de la ruse de l'ogre: Geser changé en âne, les divinités quittent son corps

11. Le lama avec son butin, Geser l'âne et Altan dagini

12. Altan dagini pleure; son message aux partisans de Geser; l'action de J̌asa

13. J̌asa et ses compagnons, Nančung et Siumar se mettent à la poursuite de l'ennemi

14. Obstacles rencontrés en route (montagnes, rochers, arbre) et vaincus

15. Nouvel obstacle (mer) d'où J̌asa et ses compagnons sont renvoyés par les trois fées

2. La visite de Roγmo chez le lama

3. Roγmo avec le peuple de Geser chez le lama, la proposition du lama acceptée par Roγmo

4. Roγmo avec Geser chez le lama, Geser transformé en âne et enlevé avec Roγmo

5. La conférence des partisans de Geser (Ǔǰesküleng-tü mergen kiya, Čargin ebügen et Layiǰab, fils de J̌asa), imploration de l'aide d'Aǰu mergen

6. L'échec d'Ǔǰesküleng-tü, refus de la part d'Aǰu

[24] L'épithète donnée à la femme de Geser, *altan dagini*, dans l'éd. de 1956 *altan ragini* «la ḍākinī dorée» = *Roγmo* des autres versions.

16. Les trois fées chez Qormusta, le conseil se réunit en vain

17. Qormusta chez le Buddha Śākya-muni, instructions données par le Buddha concernant Geser et le livre du Destin[25]

18. Les trois fées chez Alu mergen[26] avec le cadeau et le message de Qormusta

19. Alu changée en faucon, s'envole vers l'ennemi

20. La destinée misérable de l'âne Geser chez Lubsaγa

21. Nourriture miraculeuse pour l'âne (sous la forme de grêle et de pluie), l'âne reprend des forces

22. Alu le faucon au dessus du festin de Lubsaγa et d'Altan dagini; sa malédiction et son vol vers le château aux trois cents toits

23. L'insuccès de la sortie de l'âne, la punition de ses gardes et de lui-même

24. Alu le faucon au dessus du château de l'ogresse, soeur de Lubsaγa; Alu sous la forme de l'ogresse

25. Alu chez Lubsaγa, l'âne acquiert contre la volonté d'Altan dagini la perfide

7. Aǰu émue par Layiǰab; ses préparatifs; elle prend la forme de la soeur de l'ogre

8. Aǰu dans le château de l'ogre, elle acquiert l'âne contre la volonté de Roγmo la perfide

[25] C'est ce livre du Destin, *ǰayayan-u bičig*, qui revient dans plusieurs épopées bouriates.

[26] *Alu* = *Aǰu* de la version de 1716; la forme tibétaine de ces deux noms de la femme amazone de Geser reste inconnue pour moi.

26. Alu montée sur l'âne, un coup derrière les oreilles de l'âne impatient; les faucons, espions de l'ogre, trompés par Alu; alerte provoquée par Alu chez l'ogresse; remise de l'âne aux trois fées

27. L'âne transporté par les trois fées auprès de Qormusta, puis par Qormusta au Buddha Śākyamuni; l'âne rechangé en Geser conformément aux instructions du Buddha; grand festin dans le ciel

28. L'hommage de Geser à Alu; l'envoi de Qormusta; grand festin au pays de Geser

29. Geser et Alu contre la soeur de Lubsaγa: la chasse à la biche (= l'ogresse), blessée par la flèche d'Alu, elle se moque de Geser, les deux sur la piste de la biche; dans le château de l'ogresse, les portes enfoncées par Geser, Geser et Alu chez l'ogresse, Geser sous la forme d'un garçon, sa proposition de mariage à l'ogresse en revanche de l'arrachement da la flèche, accord, mais Geser et Alu avalés par l'ogresse, leur menace et libération, Alu sauve l'ogresse de la colère de Geser, serment de l'ogresse (qui l'affirme en lêchant la sabre de Geser), l'ogresse épousée par Geser [?]

9. Les corneilles, espions de l'ogre trompées par Aǰu; l'âne remis en chair

10. Aǰu et l'âne chez le roi des dragons, père d'Aǰu; l'âne rechangé en Geser par Aǰu

11. La chasse à la biche l'ogresse, la biche blessée par la flèche de Geser, Geser et Aǰu sur sa piste; dans le château de l'ogresse, les portes enforcées par Geser, Geser et [Aǰu] chez l'ogresse, Geser sous la forme d'un garçon, sa proposition de mariage à l'ogresse en revanche de l'arrachement de la flèche, accord, mais Geser et Alu avalés par l'ogresse, leur menace et libération, l'ogresse épousée par Geser [?]

30. La soeur aînée chez Lubsaγa, découverte de la ruse d'Alu, le soupçon de Roγmo est vérifié, l'erreur des espions démontrée, lamentations de l'ogre et de ses partisans

12. Geser dans le château de l'ogre, métamorphoses: l'ogre > loup > tigre, Geser > éléphant > lion, l'ogre > moustiques, leur fuite à travers la paroi de cendre bâtie par Geser, l'ogre prend la forme d'un grand lama, il demeure dans le château de sa soeur avec 5000 novices

13. Le songe envoyé par Geser au lama à propos d'un nouveau novice, Geser sous la forme de celui-ci chez le lama

14. Bénédiction et malédiction intervertis par Geser le novice, l'intrigue d'un autre, mais sans effet

15. L'abri inflammable, élevé par Geser pour le lama

16. Les autres novices dispersés par l'ordre du lama

31. L'armée de l'ogre contre Geser, message à Geser (texte corrompu)

32. L'ordre de bataille des guerriers de Geser

33. Siumar et Buyidung contre l'ogresse et son armée de femmes

34. J̌asa et Nančung contre les deux ministres de l'ogre, leurs métamorphoses: l'ennemi > renard > loup > tigre, J̌asa et Nančung > aigle > chien géant > lion

35. Banǰuur et Ulaγan nidün contre les deux chamans,[27] leur métamorphose: l'ennemi > moineau,[28] Banǰuur et Ulaγan nidün > buse apivore[29]

36. Geser contre l'ogre, leur lutte formidable, l'ogre immobilisé par des montagnes sur lesquelles il écrit la formule magique de six syllabes

17. Incendie au lieu de repas, les métamorphoses du lama (>homme > loup > moustique) et sa fin

18. Le château de pierres précieuses bâti par Geser

37. Layiǰab et Rayiǰab contre le reste de l'armée de l'ogre

38. Geser accompagné de Layiǰab et de Rayiǰab, vers le château de l'ogre; la collection du butin par les deux garçons; l'extermination des esprits de l'ogre (poteaux d'or, tour d'or, marmotte d'or, pierres précieuses) par Geser, un esprit tué sous la forme d'un vieillard

[27] On lit en général *böge* «chamane»; autre possibilité: *böke* «athlète».

[28] Mong. *bilǰuuqai*, *bilǰuqai* «petit oiseau», *boro bilǰuuqai* «moineau». Le *Wou-t'i Ts'ing-wen kien* offre un nombre considérable de noms d'oiseau avec l'élément *bilǰuuqai*.

[29] Pour *küiküneg* cf. Kow. (où le mot est cité d'après un vocabulaire polyglotte) et le *Wou-t'i* (III, 4137); mong. *küiküneg*, chin. *h(i)a-mo ying* [*ha-mo* «grenouille», *ying* «aigle»], tib. *srin-khra* [cf. *srin-bu* «insecte»], turki *čaγalmai* ou *ǰaγalmai*, (transcrit en caractères mandchous) *čaγal-mai* [cf. Radloff, šor *čaγïlbai* = *yaγïlbai* = *yaγalbai* «ein Vogel»; kaz. *ǰaγaltai* «ein Raubvogel»], ma. *keyikuxen* «Wespenbussard, Pernis apivorus» (Hauer) = chin. *pa-kio-ying* (*Tong-wou-hio ta ts'eu-tien*, 1894*ab*), mais Amyot — Langles, *Dictionnaire tartare-mantchou-français* III, 6: «Nom d'une espèce d'oiseau qui ressemble à une oie qui serait noire: cet oiseau se nourrit de grenouilles; son dos est bleu; il est plus gros que celui qu'on appelle *touo eulh* en chinois».

39. Altan dagini garrotée et flagellée par Geser est relâchée par les garçons; le butin changé en deux prunelles[30] pour chacun des deux garçons; Geser enchante le cheval de l'ogre.

40. Geser chez lui, Altan dagini dégradée et privée des biens, l'eau-de-vie offerte par Alu à Geser, intervention d'Alu dans l'intérêt d'Altan dagini

[**19.** à la fin du ch. VII: Roγmo donnée à un mediant borgne et boiteux]

Les épisodes (parfois avec certains éléments des épisodes précédents ou suivants) plus ou moins identiques sont les suivants:

mss	4	xyl.	1	l'ogre-lama
	10		4	Geser l'âne
	25		8	l'acquisition de l'âne
	29		11	la chasse à la biche.

A vrai dire, l'épisode 29/11 consiste en une série d'épisodes; peut-être s'agit-il du noyau d'un chapitre indépendant. A partir d'ici les deux versions ne s'accordent pas.

Dans les épisodes 12—17 de la version xylographique l'ogre reprend la forme du lama. C'est par cette circonstance que le VIe chapitre de la xylographie se montre plus anticlérical que «L'histoire de Lubsaγa» où le Bouddha Śākyamuni joune un rôle épisodique, mais important et même l'intervention des habitants du ciel abonde, toutefois on ne peut pas oublier le fait que, ici encore, ni Qormusta le roi des dieux, ni les autres habitants du ciel ne sont en mesure d'agir en faveur Geser sans l'aide d'Alu mergen qui se permet de se moquer de son héros. De plus, au début du *textus ornatior*, Geser figure comme un souverain séculier qui est supérieur à l'église. Pour ce qui est d'Altan dagini, elle ne devient perfide qu'après être tombée entre les mains de l'ogre (l'épisode xyl. 3 n'a pas d'analogie dans nos mss).

[30] Dans la variante de Pékin 1956: *amitai*, lire *imiti*; ms C 441: *čayan kiči* «moutarde blanche», cf. encore Geser de 1716, ch. V, f. 36*b*: *simnus-yin aliba amitan-i sünesün-i inu qubilyan-iyar qoyar imiti bolyaǰu.*

Texte

[f. 1 deest; texte est transcrit d'après un ms de Leningrad, C 441, f. 1a: *qotala qamüγ bügüde-yin eǰen Geser qaγan ber: qoor-tan ḏayisün-i alan tegerm-e metü kemkelügči Qormuš-ta tngri-eče bayuǰu Čambutib-bi tusalaγad γürban yirṯinčü-yin iṯegel bolüγsan bayatur (Geser) qaγan-i čidig* : :

arban qoor-a-yin ündüsün-i t[asu . . .] (oγto)luγči: arban ǰüg-ün eǰin Geser qaγ[a]n ṉigen (edür) Sil qoṯoyin emün-e-ki asar ḏer-e [γaruγad] (arban) ǰüg-tür bilig-ün nidün-iyer eyin teyin qa[. . .] (qaran) üǰebesü: uridu irüger-ün küčün-iyer bolüγsan: qübi ügei amitan ǰa[. . .] (ǰarim)-ud-inu nidün ügei basa [=balai] aǰayu: ǰarim-ud-iṉu čikin ügei ḏülei kiged doγolang ba ügegü. ḏuṯaγu teyimü olan amitan-i üǰeged Geser qaγan örösiyeng⟨g⟩güi seḏkil töröǰü: ḏo[. . .]-ban (dotoraban) eyin seḏkir-ün ečinen ürida miṉu ečige Qor-muš-ta tngri qamüγ amitan-u tüsayin tula-da namay-yi Čambutib-ud-tür ilgeγsen bülüge: edüge ayiqu ügei ǰiryal-dayan ḏasiyuraǰu saγ[u]-qu-maṉi yayüṯai buruγu bil-e kemen seḏkiged bi eṉe yirṯünčü-ṯür törö'γsen-eče inaγsi-da qoor-tan ḏayisun manyuš kiged qoor ügei amiṯan bögöṯele: mör-tür-miṉi ḏayarig-daǰu ükküγsen amitan olan bülüge: edüge kiγsen üile-minu yeke: teyimü-yin tülada-⟨da⟩ ǰayün nayiman qoṉoγ-tür diyan-i bisilγasu-γai kemen ḏotor-a-ba[n] seḏkiged: ger-ḏüriyen qariǰu ireged: alt[a]n dagini-dür Geser [q]aγan ǰarlig bolür-un: edüge bi ǰayün (naiman) qonoγ-tu čem-dür sayümui bi [. . .] (egüden)-mini buu ṉege miṉu san⟨i⟩g-ača . . .]

[2a] *minu dayariγdaǰu ükügsen amitan olan bülüge* : : *edüge kigsen üile--minu yeke: teyimü-yin tula: ǰayun naiman qonoγ diyan-i bisilγasuγai kemen dotoraban sedkiged: ger-tür-iyen qariǰu ireged: altan dagina-ṯur Geser qayan ǰarliγ bolurun: edüge bi ǰayun naiman qonoγ-tur sem sayusuγai bi: minu sang-ača ügegü yadayu amitan-ṯur öglige ög: toyin quvaraγ-ud-i üǰebesü yekede kičiyen kündüle: kemen ǰarliγ boluyad: diyan-ṯur sayuba:*

tere čaγ-tur arban küčün tegüsügsen mangγusun qubilγan Lubsaγa gegči Geser-ün γaǰar-ača arban qoyar ǰil-ün γaǰar qola bülüge: töröküi-degen ayula--yin činegen čayan mori-ḏai qoyar ülemǰi qubilγan [2b] *egečitei bülüge: tegüni qanilaqu nökör selten-i Temdeg-ḏü Belge-ḏü qoyar qubilγan tüsimel bülüge* : : *ter-e qoyar-un unuqu morin-i ayula-yin činegen qoyar qara morin buyu: tegün-ṯür basa qoyar qubilγan böge buyu: nigen-i qara böge: nigen-i sira böge bülüge: tegüni morin-i ayula-yin činegen qoyar kürüng mori bülüge: döčin ḏorben yeke sayid dörben ǰayun bayatur-ḏai bülüge:*

mangγuš-un qubil-γan Lubsay-a tede bügüde-ben quriyaǰu qurimla'n sayuquí-dur-iyan: Lubsay-a yekede bardam ügülerün: edüge Geser-eče ösiy-e-ben abuy-a Geser-ün γaǰar čerig morday-a kemebesü barayun ǰerge-yin

erkin boluγsan qubilγan tüsimel Temdeg-dü sečen eyin ayiladqaγun [f. 3 deest; texte est transcrit d'après C 441, f. 2b: *edüge Geser-eče öšiy-e-ben abuy-a: Geser-ün öšiy-e-ben yaǰar-a čeri'g morday-a kemebesü: barayun ǰerge-iyen irkin bolüγsan qubilγan tüsi-mel* (*Temdegtü*) *Temdgetü sečen eyin üggüler-ün: bida Geser-ün yaǰar-a čerig-iyer odbasu Geser kemeyči tngri-yin köbegün genem bil-e: γučin qosiyuči γurban ǰayun baya'-tür-tai genem: bayatür-inu čöm tengri-iyen köbeggün genem: bida teggüni yakin dei-le-ǰi čidaqu bei kemebesü: Slubsuγ-a üggüler-ün: teyin bölbasu edüge bida aγ-a keǰü blam-a böl-un qubilγu oduy-a kemebesü ǰeggün ǰerge-yin erkin bolüγsan qubilγan tüsimel Belge-tü sečen üggüler-ün : : bida aγ-a keǰü blam-a bolun qubilγu odabasu Geser qaγan mani uqaγan-iyar-iyan medeged': mangγuš qubilγu ireγsen* [ms: *"r'qs'n*]: [ms C 441, f. 3a, *γurbang*] *aǰiγu edeni alasüγai kemeged: ülü alaqu büγü kemebesü: tedüi Slubsuγ-a erigin eyin uggüler-ün: čerig-iyer očiba-su deyileǰü ülü čidaqu aǰiγu edüge ösiy-*[ms *'w"sy*]*-e-ben yayakiǰu abqu bei bida kemebesü: ⟨tendeče yeke egeči-inu uggüler-ün: čerig-iyer očibasu deyileǰü ülü čidaqu aǰiγu aγ-a keǰü qubilγu odbasu medekkü aǰiγu edüge ö'šiy-e-ben yayakiǰu abqu bei bida kemebesü:⟩ tendeče yeke egeči-inu eyin uggüler-ün : : ai Slubsuγ-a aγ-a ǰiγasüγai: ertę urida minu sonosuγsan nige čaγ-tur Šakya-muni burqan kemeyči amitan-i tuslang ögede bolqui čaγ-dayan čangilǰaqui düldui qar-a badir ayaγ-a bariǰu odbasu Geser-i elǰige bolγaqu kimdaqan bei bolbüu tere qar-a badir ayaγ-a čingilǰaqüi duldui Geser-i elǰige bolγaqu ubadiš tere büggüde-yi čöm bi bütügeǰü ö'*[*g*]*sü Slubsuγ-a či-mai yeke blam-a bolγan qubilγay-a qoyar qubil-γan tüsimel-i-čin'i bandi bolγan qubil-γay-a: qoyar qubilγan böge-yi-činu egel* [ms C 441, f. 3b] [*qara*] *šabi bolγan qubilγay-a: teyin kemen üggülebesü Slubsuγ-a bayaš-ču egečidegen üggüler-ün: ökküi-minu ene ügečini ǰob edüge darüi deger-e öšiy-e-ben absu ter-e ubadiš-iγan nadür oggün soyur-q-a kemen uggülebesü: tenče* [=*tendeče*] *egeči-inu: eyin oggüler-ün: minu qoyina-ača turgen ire bi dalan γurban üy-e-dü altan süburγan-u deger-e sayuǰu: teyimü ubadaš-i oggüy-e kemeged qariba: . . .*] [f. 4a, *dorben*] *teyin kemen ügüleb*[*e*]*s*[*ü Lub*]*sayan bayasču egeči-degen eyin ügülerün: ökü-minu ene üge yerü edüge darui degere ösiy-e-ben abqu: tere ubadiš-iγan nadur ögün soyurq-a: teyin ügülebesü: tendeče egečini eyin ügülerün: minu qota-tur bi oduγad minu qoyinača türgen-e ire: bi dalan γurban öngge-tü* [=*üye-tü*] *altan subur-γan-u deger-e sayuǰu: teyimü ubidiš öggüy-e kemeged qariba:*

Lubsa'γ-a ayula-yin činegen čaγan mori-iyan unuγad: qoyar tusimel (*qoyar*) *böge tabuγula γurban sara-yin yaǰar bögetele γurban ⟨qo⟩ qonoγad kürčü ečiged: dalan γurban üy-e-dü altan suburγan-u deger-e yarčü ökü nota bai Geser-ün yaǰar-a ečinem: nadur dayisun-i daruqu ali ba keregtü ubidiš-i*

öggün soyurq-a: *kemebesü*: [4b] *tedüi egečini ta tabuγula inaγsi terigün-iyen bököyiǰü ire kemeged*: *tabuγula-yin terigün-ṯür ubadis talbibasu Lubsay-a altan öngge-ḏü yeke lam-a bolun qubilba*: *yoyar qubilγan tüsimel qoyar bandi bolun qubilba*: *qoyar qubilγan böge egel qara šabi bolun qubilba*: *Lubsa'γ-a-yin barayun γar-tur elǰigen-ü körög ubadis bisil=γaǰu ögbe*: *ǰegün γar-tur qamuγ amitan-i tusalaqu ubadiš bisilγaǰu ögbe*: *činggilǰaqui duldui qara badir ayaγ-a bütügeǰü ögbe*: *ečigsen yabudal-iyar bütügeǰü*: *Geser-i elǰige boluγsan-u qoyina nadur ötör kürgeǰü ire ta qadaγalaǰu ülü čidaqu*: *teyin ǰakiruγad qari gebe*: *Lubsaγ-a ekilen tabuγula gertegen nigen edürün üde-yin čaγ-tur kürčü ireged*: [5a, *tabun*] *Geser-ün γaǰar-a ǰorčibai*: *Geser-ün ilaγaγsan γurban öküni-i* [=*öküi-ni*] *oγtoryui-ṯur tumuma* [=*tuluma*] *aγula bolγan kösiǰü bayibasu*: *tedüi Lubsaγ-a dabaǰu γarqui aγ-a-ban ǰabqaǰu ǰüden me*[*n*]*gden bayibasu*: *Geser-ün Buu-a Dunǰun egečini eyin ǰarliγ bolurun*: *bida γurbaγula-yi Geser-tü ečikü dayisun-i saγad kigegsen bilüü edüge Dögerüb* [=*Dongrub*] *lam-a-du bolqu bayinam*: *lam-a-yin ǰoriγ üile bütükü bayinam*: *tegün-ü qoyiṉa Geser-ün ǰoriγ üile bayinam γai ügei kemeged*: *γurban dagina öber ǰaγuraban kelelčeged*: *aγulaban quriyaǰu abuγad ögede bolba*:

lam-a tegün-eče činaγsi dumda γaǰar ečitele Geser-ün degere-eče aṉda γurban tengri medeged [5b] *degere-eče toor orkiǰu lam-a ekilen tabuγula=yi bariγad*: *tedüi Geser-ün aṉda γurban tengri öber ǰaγuraban ügüleldürün*: *erte urida Qormusta tengri-yin ǰarliγ ene Čambudvib-i eǰelegči Geser qaγan bülüge*: *ked ber Geserün küčün möködebesü bida γurban tengri-yi ömöglelče gegsen üṉen bülüge*: *Geser-ḏü irekü dayisun-*(*i*) *buu saγad ki gegsen bile bida γurban tengri edüge ene tabun dayisun kümün Geser=dü kürügsen ügei bögetele* (:) *bida saṉaγabur ǰam tuš=ču*: *urida baribasu qan Qormusta tengri maṉdu*(*r*) *ülü kilinglekü buyu qoyiṉa Üile bütügegči sono*[*su*]*γad buruγu* ⟨*u*⟩ *ülü siyaqu buyu*: *kemen kelelčeged talbibasu* [f. 6 deest; ms C 441, f. 5a4: *Slubsuγ-a ekilen tabuγula uraqan-dūr toruγsan ǰibaγün uraqan=ača multuralasan* [=*multuraγsan*] *metü γaruγad*: *yaγar*[*a*]*n yaγar*[*a*]*n yabuǰu*: *Geser-ün üluš-i-yin ǰaq-a--dūr kkürüged bōš ger-iyen bariǰu sayutala*: *ter-e blam-a-iyan ḏergede Geser-ün ügegü ḏuṯaγu uluš moṛgün iriγsen kümün-ḏür ọglige yekede ọggüged'*: *soqor dayalang ebedčin čartan amitan iri=be-sü ubadis ọggüged mön beyeṯü-i tayuryaγulǰu ečige eke metü asaraqüi niggüleskküi seḏkil töröggülǰü bayiba*: *tedeger munqay amit*[*a*]*n ese medeged'*: *blam-a=yi yekede kṵndülekküi seḏkil--ṯen bolbai*: *tedüi tere blam-a činaγsi oduγad Geser-ün qotayin barayün emüṉe bayuǰu sayüṯal-a-n'i eyyin terigün blam-a-du mṵrggüγsen soqor kṵmün ireged' alt*[*a*]*n ḏagiṉi-dur ayilad'=qarün*: *minu ṉidü-i tere blam-a iriged' nada nigen altan ọngge-tu yeke qutuγ-tu blam-a iriged' m*[*a*]*nu* (*ügei*) *üggeggü ḏutaγu=dūr ọglige öggüged*: *nidṵn ügei* [ms C 441, f. 5b] *amitan-dür nidün*

oroγulba: ḏülei amitan-dür čikin sonor bolγaba: teyimü yeke yayiqamsiγ-tu blam-a boluluu kemebesü: tende-eče ḏagiṉi eyin seḏkir=ün ečinên bi čą-ą-ǰi ese medelege: Geser ǰarlig-ača ḏabaǰu ülü bolqu kemeged': tedüi alt[a]n ḏagîṉi tabun ǰaγun ḏaγuli ḏagulǰu öglige baramida-iyan abču blam-a-yin ḏergede kṵrügged' dagîṉi murggül ṵgei blam-a-yin [sayuγsan siregen-ü γadaγur] ḏaγar γurban ṵγ-e ergeǰü ṵǰeged' sinsilebesü sayibar ilaγuγsad'-un bey-e-eče ilγal ṵgei alt[a]n ǫngetü blam-a-yi ṵǰeged': dagîṉi ṵlemǰi (süsṵleǰü) sṵsülǰü mṵrggüged': ǫglige baramidan-yin bariγad' qariba: tere čaγ-tur Geser-yin bîsilγal-inu ṉeyile [=nayima] qoṉoγ ḏatayu aǰiγu naiman qoṉoγ=san qoyiṉa ǰam-iyan [=sem-iyen] erggüged': alt[a]n ḏagîṉi-dur ǰarlig bolur-un: egüden=i-=maṉi ṉege: edüge amitan-i tusalaqu . . .] [7a, doloγan] lam-a-yi üǰiged: ḏagini ülemǰi süsüleǰü mürgüged: öglige baramid-iyan bariγad qariba:

tere čaγ-tur Geser-ün basilγal naiman qonoγsan qoyina sem-iyen ergüged: altan ḏagini=ṯur ǰarliγ bolurun egüden minu ṉege: edüge amitan-i tusalaqu čaγ minu kürbei: altan ḏagini Geser-ün ǰarliγ-i sonosuγad γadan-a ubsang talbiǰu ǰula küǰi sitaγaǰu: čang kenggerge del[e]düged büriy-e beškigür taṯaǰu nom-un qarsi-yin altan egüden-i ṉegebesü Geser qaγan altan ḏagini-ṯur ǰarliγ bolurun: ügegü dutaγu-yi čuγlaγul: öglige ögsü: ebečin čartan amitan-i olaγad čuγlaγul ebečin čartan-i edegesü

tedüi altan ḏagini eyin ayiladqarun: arban ǰüg-ün eǰen Geser qaγan-minu čimayi basilγal-ṯur saγuγsan-u qoyina nigen altan öngge=tü yayiqamsiγ-tu lam-a ireged: ügegü dutaγu-ṯur öglige ög'üged: [7b] balai amitan-dur nidün oroγulǰu: dṵl'ei amitan-i sonor bolγaba: geküy-yi sonosuγad činu ǰarliγ=iyar öglige baramid-iyan abuγad: tabun dayuliban daγaγulǰu ečiged mürgül ügei siregen-ü γadaγur γurban üy-e ergeǰü sinǰilen üǰebesü altan öngge-ḏü sayibar oduγsad-un bey-e-dür adali lam-a aǰuγu: ene lam-a mön či bui [ǰ]-e: bisi či bui ǰ-e: bi yayiǰi taṉim: Geser tanim ǰ-e ged yaγuči bolba: mürgüy-e geǰü mürgüged irebe bi Geser či yaγuči bolba: tegüni ečiǰü taṉisai kemen ayiladqabasu Geser qaγan ǰarliγ bolurun: ene Čambudiib-ḏur ṉadača deger-e lam-a ügei bṵlüge: bi ečikü [ügei] eṉde keregtei iregsen lam-a bögesü tere ṉada ireǰü mürgünem ǰ-e: demei ǰam-i-yin lam-a-dur ečiǰü mürgükü yosun [8a, naiman] ügei bele kemebesü: ⟨altan⟩ altan ḏagiṉi basa ayiladqarun činayi tere lam-a-du ečiǰü mürgügekü bisi činayi ǰirayal [=ǰirγal]-ṯayan tasiγuraba geǰü ečige-=činu Qormusta tengri tengsegül ilgegsen či bei ǰ-e: busu simṉus-un qubilγan lam-a či bei ǰ-e: bi ḏagiṉi=yin qubilγan bolbači ese taniba bi činayi-yi taṉituγai geǰü ayiladq[a]la : : či öber-iyen nom-un qa[r]si-ṯur-iyan saγuγad ṉadača degere lam-a [ügei] gegči-čiṉi yayubi ečige-činu ilgegsen tengsegül mön bögesü či ger-ḏür-iyen ǰalaǰu mürgükü ügei biyü: busu simnuš-un qubil-γan bögesü či tegüṉi taṉiyad ülü doroi-ḏayulqu ügei buyu geǰü ayiladqaγsan ene bülüge:

Geser qayan tere üge-yi ǰöbsiyeged ögede bolqui-ṯur: Geser-ün emüne-i čang kenggerge deldüged tuγ kiyiri [corr. >*kiri*] *bayiγulǰu: büriy-e bešigür tataǰu ögede bolqui-* [8b] *-dur keger morin-i oγtoryuy-ača bayuǰu ireged: Geser-ün ögede bolqu ǰam degere köndölen ǰoγsayad: eyin ayiladarun: : arban ǰüg-ün eǰen Geser qayan yayun-du ögede bolba: kemen asaybasu Geser ǰarliγ bolurun: maṉi ende nigen yeke lam-a ireǰü genem bi tegün-dür mürgüge üdüi gebe: keger morin-i basa ayiladqarun* [ms: *''γνω'ê*]: *erte urida ečige-činu Qormusta tengri čimayi suryaqu-dayan es'e ǰarliγ boluluu degedü bey-e-čini arban ǰüg-ün burqan tegüsügsen dumdadu bey-e-dü-čini dörben yeke tengri-ner solbičan teberil=dügsen doora-du bey-e-dü-čini naiman luus-un qad tegüsügsen belkegüsün=iyer-čini ǰayun naiman ḏaginiš oriyan saqiγsan: tere Jambudiib--tur čima-ača degere burqan ügei geǰü ǰarliγ es'e boluluu edüge ǰam-i-yin lam-a-yin ali yabudal-i medeǰü mürgüy-e genem:*

[9a, *yesün*] *kemen ayiladqabasu: arban ǰüg-ün eǰen-i Geser qayan keger morin-ṯur ǰarliγ-i* [*boluluu,* corr. >] *bolurun: bi ečige-yüḏgen ǰarliγ-i martaqu bilüü: namayi martaγsan metü sanayad ireǰü kelekü-činu ene-ü bayinam: ene-činu masi ǰöb: činu kelegsen üge ünen bögetele bi lam-a büridü yayun-u tula mürgüm ene yambar učirtai iregsen lam-a bolba geǰü tengseǰü taniqu-yin tula ečikü-minu ene bülüge: keger morin čini medeküy-yi bi ülü medekü buyu kemegsen-dür: keger morin ügülerün: Gêser eyimü ǰarliγ boluγsan-u qoyina aduγusun amitan-dur nadur yayun-u üge: egün-i qoyina nada yama ügei ged oγtoryui-ṯur yarču ečibe:*

Gêser edüge lam-a-yin dergede kürčü lam-a-yin sir[*e*]*gen-ü yadayur γurban üy-e ergiǰü üǰebesü: lam-a-yin* **ü***y-e gesigün-i čičireǰü* **ü***sü ǰisü inu sirbeyiǰü* **bo***ro ǰirüken-i bulgilaǰu* **bo***yoṉi qabiryan-i sirgireǰü bayiba: lam-a yekede ayun* [9b] *bögetele bey-e-ben erke ügei darun darun sayuba:*

tedüi Geser qayan barayun ḏegeni ireged altan sandalin degere arsalan-u arasun-u debüsker-iyen debüsüged sayuba: arban ǰüg-ün eǰen Geser qayan: arsalan-u dayun-iyar yekede taskin lam-a-ṯur ǰarliγ bolurun: **ai** *lam-a či qamiγ-a-ača irebe:* **a***qu sayuqu yaǰar usun-činu qamiγ-a bülüge:* **a***čitu ündüsün baysi lam-a-činu ken bülüge:* **ali** *öglige-yin eǰed takiγsan bülüge:* **e***nde yambar učirtai iregsen bülüge: nada-luγ-a ridi qubilγan temečeldükü-yin tula irebüü ridi qubilγan-iy*[*a*]*n temečeldüy-e: ese bögesü öglige baramid-i nadača γuyuqu--yin tula irebüü: bi öglige baramid öggüy-e ene Čambudiib-tur nadača degere burqan ügei bögetele činu iregsen učir siltayan-činu yayun bui: či nadača degere ridi qubilγan-ḏu lam-a bögesü nadur ridi qubilγan-iyan üǰegül bi čimadur mürgüsügei: či nadača doora lam-a bögesü: bi čimadur ridi qubilγan--iyan üǰegül=sü: či nada mürgü teyin kemen* [10a, *arban*] *Geser qayan ǰarliγ boluγsan-ṯur lam-a yekede ayuyad sočin bögetele ülü ayuqu-yin yosuγar lam-a*

beyeben erke ügei darun darun sayuǰu eyin ügülerün: namayi keleküy-yin urida Geser ⟨či⟩ qayan či uqayan-dayan medegsen aǰuyu: edüge čimaluy-a ridi qubilyan temečeldükü busu buyu: bi včir-tu oron-daki Sigemüni burqan-ača esit[e]i ire-lüge kemen ayiladqabasu Geser ǰarliy bolurun: Sigemüni burqan čimayi yambar učirtai ene Čambudiib-ḏur ilegebe: ai lam-a ene činu qudal üge metü yayubi

tendeče lam-a Geser-luy-a sayuysayar tesčü eyin ayiladqarun: Sigemüni burqan včir-tu oron-ṯur sayuqui čay-tur bi siṉeken dayaysan ayay-qa tegilmig [!] *bülüge burqan nadur ǰarliy bolurun: či doro-ṯu Čambudiib-tur tṷrgeṉ-e oduyad: minu ene ǰarliy-i Üile bütügegči-ṯür nomlaǰu ög: urida ečige-činu Qormusta tengri tabun ǰayun ǰil boluya: yurban köbegün-iyen nigen-i ilege geküle: ǰiryal-ṯayan tasiyuraǰu minu* [10b] *ǰarliy-i martayad qoyar ǰayun ǰil ülegü boluysan-u qoyina ilegebe: tegün-ü qoyina bolqula Üile-yi-bütügegči či ⟨a⟩ mangyusun yaǰar-a ečiged mangyuš-i daruyad: yayaraǰu irekü ügei Tümen ǰiryalang-un bay idegen-ṯür tasiyuraǰu sayuba: činu qoyina Sirayiyol- -un yurban qayan ireǰü aliba bügüder činu čöm [e]čüš bolyaba: edüge bolqula či qamuy amitan-i kečiyeǰü örösiyeküi ügei teyimü-yin tula burqan-u ǰarliy Üile bütügegči ṉada-luy-a atayarq[a]qu bögesü či včir-ḏu oron-ṯur yarču ire: bi doora-[tur >]-ṯu Čambudiib-tur oduyad činu činegen amitan-i tusalaqu ügei buyu: kemen ǰarliy boluysan-ṯur: tere čay-tur burqan-ṯur namayi ülü itegekü bui* [ǰ]*-e: kemen ayiladqabasu tendeče burqan minu oroi degere abisig talbiyad sača: bi altan önggetü bolbai: čimai ülü itegekü geǰi: ene qara badir ayay-a č[i]nggilǰaqui duldui temdeg öggügsen učir tere bülüge : :*

[11a, *arban nigen*] *teyin kemen ügülebesü: Geser qayan ǰarliy bolurun: bida ečige köbegün qoyar buruyu yabuysan-i ünen bayinam: burqan-u ǰarliy minu ečige Qormusta tengri-ṯür čimayi kelegebüü: čimača öber-e elči ilegebüü tendeče čimai ire-küdü yučin yurban tengri-ner medebeü: ilayuysan yurban ökü-minu ǰolyabuu: yurban anda tengri-minu medebeü: minu ečige-yin gerte či orobau kemen asayba-su: lam-a eyin ügülerün: burqan namayi činu yurban egečigi medekü bisi: činu yurban anda tengri-yi bi taṉiqu bisi: burqan namayi tede teṉgri-ner-tür ǰolya gegsen ügei teyin ügüleged: lam-a qilegleküi düri-ber eyin ügülerün: urida bolqula ridi qubilyan tengsel-düy-e gem či: tegüni qoyina bolqula burqan-i činggilǰaqui duldui qara badir ayay-a-yi ülü itegem či qarin namayi qudalčidu toyom: edüge Sigemüni-yin ǰarliy-i ülü toyom či:* [11b] *ene üge-yi činu burqan-ṯur ayiladqasu: ta qoyar tösöre'n* [ms: *twnswr''n*] *kelelče: bi qarisuyai kemeged: duldui qara badir ayayaban abun bosqui-ṯur Geser qayan ǰarliy bolurun: lam-a tṷr-gen dütačaya kemen ǰarliy boluyad: Geser qayan dotoraban eyin sedkirün: edüge bi ene lam-a-ṯur mürgükü yosun*

ügei bögetele: burqan-u qara badir ayay-a č[a]nggilǰaqui duldui [corr. < *dumdui*] *tere qoyar-i üǰeged: ese mürgübesü nadur töröl tutum-ṯur yeke aldas bolu=mu kemen sedkiged: Geser qayan altan sandalin-ača bosču lam-a-ṯur ǰarliy bolurun: ai lam-a či Sigemüni-yin dergede-eče iregsen ayag-qa tegimlig* [corr. > *tegilmig*] *bolbači: bi čimadur mürgükü yosun ügei buyu: burqan-u duldui qara badir ayay-a-ṯur mürgüsü: minu terigün-dür burqan-u duldui talbiydaqui: teyin kemen ǰarliy boluyad tedüi Geser qayan mürgübesü* [12a, *arban qoyar*] *blam-a duldui abuyči boluyad elǰigen-ü körög-yi abču Geser-ün terigün degere talbibasu Geser qara elǰigen bolun bayiba:*

lam-a m[e]ngden yayaraǰu elǰigen-ü degere yutul ömödü oyimasu aliba mayu qubčasudi ačiyad: Geser-ün beyeyi baǰarlaysan-u tula: degedü biy-e=deki arban ǰüg-ün burqan degegsi yarba: dooradu beyedüki naiman luuš-un qayan doroysi luuš-un qad-du oroba: dumdadu beyedüki solbičan teberil-ḏügsen dörben yeke tengri-ner: tengri=nertür yarba: belkegüsün-iyer oriyan saqiysan ǰayun naiman ḏaginiš: ḏagina-narun oron-ṯur yarba: edüge sibar maqabud beyeṉi üledebe: lam-a yayaran elǰigen-ü beye-ṯür yurban dabqur temür ṉoyta=bar noytalayad yurban dabqur temür čider-iyer čiderleged qoyar qubilyan böge-ṯür bariyuluyad: tedüi lam-a altan ḏagini: qamuy erdeni-yin sang elǰige tede bügüde-yi abun lam-a [12b] *tabuyula oytoryui-ṯur nisün öberün yaǰar-tur-iyan ǰorčiqui-ṯur altan ḏagiṉi uyilan bayiǰu* ⟨*ayinu*⟩ *Layiǰab keüken* [lacuna in mss C 296, C 441; corr. d'après l'éd. de Pékin—Koukoukhoto, 1956, vol. II, p. 66: *-ṯü ügüler-ün: či ečeǰü amaray J̌asa-šiker aqa-ṯuṉi: yučin bayatur: yurban ǰayun qosiyuči-ṯuṉi keleged* [=*kele ged*] *yabuba: tedüi Layiǰub keüken ayilad-q[a]ysayar: J̌asa-dur kürüged: nigen qoora-tu blam-a ireged:*] *uyilaysayar J̌asa-ṯur kürüged: nigen qorotu lam-a ireged: Geser abayay-yi-minu elǰige bolyayad altan ḏagini eke-yi-minu abuyad oytoryui-bar nisün yabubai: kemen uyilan ügülebesü: J̌asa sonosu=yad ebüü ene keüked ṉada yayu kelenem geǰü uyilayad niskü boro morin-iyan bariǰu emegel-iyen toqoyad*(: :) *morin degere bayiǰu degüdegen Rongsa=ṯur ǰarliy bolurun: Tümen ǰiryalang Alu mergen yučin qosiyuči yurban ǰayun bayatur-tur-iyan kele: minu qoyina-ača Geser-ün qota-ṯur ǰüg ǰüg-eče yayaraǰu ire kemeged: J̌asa-sikir ǰigür-ḏü boro morin=iyan unuǰu uyilaysayar Geser-ün qota-ṯur kürčü irebe: J̌asa-yin qoyina-ača Tümen ǰiryalang Alu mergen ekilen yučin qosiyuči yurban* [13a, *arban yurban*] *ǰayun ba*⟨*y*⟩*yatur ǰüg ǰüg-eče ded ded-iyer kürčü ireged J̌asa ekilen bügüdeger uyilaqui-ṯur altan delekey=yi bügüde doydolun ködölbe: degere niskü sibayun: doora güikü görögesün bügüdeger čoṃ uyilalčaba:*

uqaya tegüsügsen büküyin tula: J̌asa ubsang talbiyad toytayaba: J̌asa ǰarliy bolurun ta bügüdeger yayu saṉaṉam: bi ṉekesügei kemebesü yučin qosiyuči yurban ǰayun bayatur: J̌asa abayayila bida bügüdeger ṉekesügei geǰü čöm

sögödbesü: tedüi J̌asa ǰarliγ bolurun: bida bü(gü)düger ger-ḏegen sayuγsayar Geser-i elǰige bolγatala ese medebe edüge basa aliba ǰüg-eče dayisun irekü medege ügei: ta bultu ečiy-e gegsen-ṯanu buruγu bi nigen qoyar bayatur-i abayad ečiy-e gebe:

J̌asa-yin ǰarliγ-ača ülü dabaqu-yin tula qamuγ bayatur-ud dayun ese γarba: tendeče Tümen ǰirγalang Alu mergen qoyar berini J̌asa-ṯur ayiladqarun: bida qoyar em-e kümün yayun medem [13b] *J̌asa abayai či medesei gegsen-ṯür: J̌asa ǰarliγ bolurun: nadaluγ-a Siumar Nančung qoyar-minu yabu kemeged: γurba=γula mordayad nigen sara-yin yaǰar-a yabuǰu ečitele γurban dabqur yeke qara ayula-yi üǰeged tegün-i J̌asa tüdel ügei qarbuǰu ǰam γaγad yabubai: tegüni čayan-a očitala qoyar dabqur ulayan qada-yi üǰeged: J̌asa ǰarliγ bolurun: Nančung-minu či ene qan qada-yi qarbugegsen-ṯür Nančung qarbuǰu ǰam γaγabai: tegüṉeče čayan ečitele oγtoγui tulγma ǰuǰayan qara modu-yi üǰeged: J̌asa ǰarliγ bolurun: Siumar-minu či egüni čabču [=čabčiǰu] ǰam γaγagegsen-ṯür tedüi Siumar yisün alda molor qara siro-γuγan suγu tataγad nigen gṣan ǰayura modu-yi qaduǰu γarqui ǰam γaγa=ba: tegün-i čayan-a yeke dalay-yi üǰeged: J̌asa ǰarliγ bolurun: Nančung Siumar qoyar-minu sayiki oγtoluγsan modun-i türgen ǰögeǰü ire bi sal küliǰü ene dalai-bar ⟨toγulǰu⟩* [14a, *arban dörben*] *toγulǰu yarsuγai kemegsen-ṯür Siumar Nančung qoyar Geser-ün tula=da uyilaǰu yabuǰu modu-yi ǰögebe:*

J̌asa-sikir Geser-ün tulada yasiγu=daǰu sal küliǰü bayitala oγtoγuγ=ača ilaγuγsan γurban öküi uyilaγsayar bayuǰu iretele J̌asa Siumar Nančung γurbaγula-yi yasiγun-ṯur daruγdaγsan-i medeǰü uyilaqui=ban bayiγad qataγuǰiqui sedkil-iyer bayuǰu ireged: J̌asa-ṯur ǰarliγ bolurun: ai ta γurbaγula-minu yasiγun-ṯur daruγdaǰu bayinam Geser-tür-minu ükükü yosun ügei bisiu bida γurban öküi-ni ečige=ṯür Qormusta tengri-ṯür medegü[l]üy-e: ečigen-i medenem ǰ-e ta γurbaγula sanaγa=ban buu ǰoba qarigeǰü kemeged tedüi γurban ḏagini oγtoγui-ṯur ögede bolba: ilaγuγsan γurban öküy-yin ǰarliγ-ača ülü dabaqu-yin tula: J̌asa ekilen γurbaγula qariǰu irebe:

tere γurban dagini ečiged: ⟨tere⟩ Qormusta tengri-ṯür ayiladqabai: [14b] *mangγusun nigen qubilγan lam-a bolun ireged: Geser-i elǰige bolγaγad: altan ḏagini-yi abuγad ečibe: kemen medegülbesü: Qormusta tengri qoyar köbegün-iγen abuγad γučin γurban tengri-ner-i quriγaγad: ǰarliγ bolurun: edüge minu köbegün Üile bütügegči-yi mangγus elǰige bolγaba genem: tegün-i arγ-a yayun bui kemen asaγbasu: tedüi γučin γurban tengri-ner bida medekü bilüü: či medekü bui ǰ-e kemegsen-ṯür: tendeče Qormusta tengri Amin saqiγči Tegüs čoγ-ḏu qoyar köbegün-degen ǰarliγ bolurun: ta qoyaγula ken ali-taṉi erdem ilegü bögesü: nigen-taṉi ečiǰü tusala kemegsen-ṯür Amin saqiγči sögödün ayiladqarun: čimayi ečige=yügen ǰarliγ bolquy-ača: bi degüben elǰige boluγsan-i medeged*

ülü ečikü buyu bi ülü küčü kürküi-degen medegülünem gebe: basa Tegüš [15a, *arban tabun*] *čoytu sögödün ayiladqarun: bi aqa-yuyan eǰige bo*[*l*]*tala ülü ečikü buyu: deyileǰü ülü čidaqu-dayan ayiladqanam: ečige-minu gegegen--degen ayilad kemegsen-ṯür: Qormusta tengri ǰarliy bolurun: ene qoyar kegüked=yin-minu üge-yi* [=*ni*] *čöm ünen: edüge bida bügüdeger Sigemüni burqan-ṯur ayiladqay-a kemeged: burqan-ṯur kürüged Qormusta ekilen γurčin γurban tengri=ner burqan-ṯur mürgüged Qormusta tengri ayiladqabai:*

mangγuš-un nigen qubilγan lam-a bolun ireged: Üile bütügegči-yi eǰige bolγaγad: altan ḏagini aliba bügüdeger-i abun ečibe genem tegün-i tusalaqu kümün ese oluγad: burqan-ṯur ayiladqanam kemebesü: burqan ǰarliy bolurun: ta qariǰu Üile bütügegči-yin degere tengri-ner-tür ečige eke ali ǰil: ali sara: ali edür: ali čaγ-tur töröbe: dooro Čambudiib-tur ečiged: ečige eke-ni ali ǰil ali [15b] *sara ali* (*ali*) *edür* (*ali*) *čaγ-tur töröbe: tere qoyar eke-yin-i törögsen edür egüden-i mengge-yi neyilegülǰü Geser-ün ǰayaγan-u bičig-tür üǰe Geser kedün üy-e endekü bui: yambar yosutu kümün tusalaqu bui: tegüni ǰoqiǰu sigüǰü üǰe: : edüge bi ilerkey-e ǰiyaǰu ögkü bülüge: bisilγal-ṯur-minu sayad bolunam: minu ǰarliy Geser-ün ǰayaγan-u bičig qoyar ilγal ügei buyu:*

burqan teyin kemen ǰarliy boluγsan-ṯur Qormusta (*tengri terigülen γučin γurban*) *tengri-ner bügüdeger qariǰu ireged degedü-ki eke: doora-ki eke: tere qoyar eǰen-i edür sara=yi aqun* [=*asaγuγad*] *egüden-i mengge-yi neyilegülǰü ǰayaγan-u bičig-tür üǰen geküle: Geser eǰige bolqu kemǰiy-e mön aǰuγu Geser yisün üy-e endekü bui: edüge ken tusalaqu bei: ǰayaγan-*(*u*) *bičig-tür daqiǰu sigüǰü* [16a, *arban ǰirγa*] *üǰebesü: Geser-ün nigen qatun Alu mergen gegči tusalaqu buyu: tedüyi qamuγ bügüde-ger ǰayaγan-u bičig-tür todorqay-a medebe*

tendeče Qormusta tengri γurban ḏagini-ṯur ǰarliy bolurun: ene altan qumqa--duki rasiyan-i araki abuγad: Alu mergen beridü-minu ečiged: minu ǰarliy Üile bütügegči-yin učir-a [=*i*] (*todorqay-a bürin-e tegüš*) *keleǰü ög gebe: γurban ḏagini tere rasiyan-u ariqi-yi abuγad oγtoryuy-ača nisün bayuqui čaγ-tur-iyan mingγan luu-yin dayun-iyar ǰergečen taskin dayun γarbasu altan delekei bügüde doydolun ködölbe: Alu mergen-ü gerün* ⟨*derged*⟩ *toγona-ača yisün öngge-yin solongyo tataba: J̌asa ekilen γučin qosiγuči γurban ǰayun bayatur sočin bosun güin γaruγad: eyin teyin qaran üǰebe=sü: Alu mergen-ü toγona-ača yisün öngge-yin solongγa tataγsan-i üǰeged: J̌asa ǰarliy bolurun:* [16b] *ebüü Geser-minu 'yyr'ǰw* [=*ireǰü, ireǰem*] *buyu: ende eyimü yeke dayun ügei bülüge: kemeged moritai mori ügei emegeltei emegel ügei čayidan* [*č*=*ǰ*] *unuγsayar ǰarim inu* (*bṵse ügei ǰarim inu*) *malaγ-a ügei ǰarim inu köl ničügün: qola oyira ügei: qamuγ uluš ded ded-iyer Alu mergen-ü γadana kürčü iren geküle: Alu mergen altan siregen degere arban γurban dabqur toryon olboγ*

debüsčü sayuγsayar aǰuγu: oγto-ryuy-ača yurban ḏagini altan qumqa-ṯur rasiyan-u araqi-yi yartayan bariγsayar Alu mergen-ü emüne sögödčü bayiqu-yi J̌asa ekilen bügüdeger üǰeged: basa kü sögödülčeǰü bayiba: ebüü ilayuγsan yurban öküi-minu yayun-u tula sögödbe: bi ayiǰi ükünem: nadur sögödkü yosun ügei bisiu: tedüi yurban (dagini ǰarliγ bolurun:) Alu mergen či buu ködöl ködölekü-činu qoyina boltuyai: bida [17a, *arban doloγan*] ⟨*yurbayula ünčk*⟩ *yurbayula üčüken keregtei bülüge: tedüi yurban ḏagini ǰarliγ bolurun: qadum ečige-činu Qormusta tengri-yin ǰarliγ: Üile bütügegči* ⟨*yin*⟩ *elǰige boluγsan-(u) tulada: Qormusta tengri terigülen yučin yurban tengri bida bügüde-ger degere kelelčeǰü ken tusalaqu bei: kemen erilčebesü degere ese oldaba: doora Čambudiib-tur ken tusalaqu bei: kemen erilčebesü basa ese oldaba: tedüi Qormuš-ta tengri terigülen bida bügüdeger ečeǰü*[=*ečiǰü*] *Sigemüni burqan--ṯur ayilad-qabasu burqan-u ǰarliγ bi iler*⟨*e*⟩*key-e ǰiyaǰu ögkü bile sem sayuǰu bayinam ta bügüdeger Geser-ün ǰayayan-u bečig-tür üǰe: kemen ǰarliγ boluγsan--ṯur: bida bügüdeger ireǰü ǰay*⟨*l*⟩*ayan-u bičig-tür inu üǰebe-sü: Geser-ün elǰige bolqu qubi* [17b] *inu mün aǰuγu: Geser yisün üy-e endekü aǰuγu ene elǰige bolun endegsen-ṯür Alu mergen qatun-i či tusalaqu buyu qadum ečige--činu Qor*[*m*]*usta tengri ene altan qumqa-du rasiyan-u ariqi kiged čimadur beridegen ögči ilegegsen učir tere bülüge:*

Alu mergen yayaraǰu rasiyan-u ariqi-yi qoyar yar-iyar-iyan abuyad: yurban ḏagini-ṯur Alu mergen eyin ayildaqarun: Geser elǰige nada-luγ-a ireǰü qoyar yurban sara sayubasu nada amaray bayinam geǰi ülü bayarladay bile: nadača ⟨*ba*⟩ *öber-e ečiged qoyar yurban ǰil boltala ese irebesü bi yayuma ülü saṉaday bile: Geser bida qoyar qani*[*l*]*aysayar Geser bi elǰige bolqubei či namayi ireǰü tusalaǰu ab geǰü Geser-minu ǰarliγ boluγsan ügei bile: degere Qormusta tengri aqay-yin-minu ǰarliγ dergede-minu iregsen yurban öküy-yin ǰarliγ: ṉamayi ečitügei geǰi bayinam bi ese čidaba-či:* [18a, *arban naiman*] *nadur aγ-a ügei ečisügei bi kemeged: Alu mergen yurban ḏagini-ṯur eyin ayiladqarun: nada-luγ-a ilayuγsan yurban öküi-minu saqiγulsan ta nököčen* (:) *Geser-ün anda yurban tengri-yin saqiγu-lsun ta nököčen: teyimü boluγsan bi ečikü bayinam kemegsen-ṯür yurban ḏagini ǰarliγ bolurun: teyin boltuyai: kemen boš̱uγ öggügsen-ṯür yurban ḏagini-ṯur Alu mergen mürgüged: rasiyan-u araki-yi ǰoγoylabasu: yurban ḏagini J̌asa ekilen yučin qosiγuči yurban ǰayun bayatur bügüdeger bayasuγad: čöm mürgübe: darui degere Alu-mergen bosun güin quyaγ-iyan abun emüsü-ged: sayaday-iyan büseleged: ǰida* [ms: *''d'* = ? *qatan*] *ildü-ben yar-tur-iyan barin beyeben köke tarlan qarčayai bolun qubiluyad: toyona-bar türgen nisün yarbasu toyona-ačan-i tabun öngge solongyu-a tataba:*

tedüi Alu mergen mangyuš̄-un ya'ǰar-a ečibe: ilayuγsan yurban ḏagini öküi

degesi oγtoryui-ṯur ögöde bolba: J̌asa ekilen: yučin qosiγuči yurban ǰayun bayatur [18b] *bügüde-ger bayasulčayad: ger ger-tür-iyen tarqaba:*

Lubsay-a tere elǰige-yi abačiγsayar yurban sara boltala öbesü usu ögkü ügei buyu: nigen edür mingyan tayar buudai daruqu buyu: tere buudai daruqu qoyar qubilyan böye qoyar tege-yi bayi-yad. sidam-iyar čoqilyaǰi buyu: tere qoyar böge-yin em-e-yi-inu yulir elgegdeǰü sayuqu buyu: tedüi nigen edür elǰige ükükü-ben oyiraduγsan-ṯur uyaraqui metü dayun-iyar γasalun uyilabai: dαgere Qormusta tengri ečige-minu ebüü yaqiluγ-a: ded-ki boluγsan Isru-a=yin ayimay-ḏu arban doloγan tengri-minu ebüü yakila ila(γ)uγsan yurban öküi--minu ebüü yaqiluγ-a: aṉda yurban tengri-minu ebüü yayila: mangγuš-un saqiγulsun inggiǰü bayitala minu saqiγulsun ebüü yaqiluγ-a: teyin γasalun uyilabasu: dergede-ki bayiγsan qoyar böge qoyar em-i dörbegüle čöm uyaraǰu uyilalčayad: nigen edür daruqu buuday-yin tabun [ff. 19—22 desunt; ms C 441, f. 14b: *nigen eṯür daruqu buyuṯay-yin tabun ǰayün tayar buyuṯay-yi daruba tabun ǰayun tayar buyuṯai ese darüba darui deger-e qoyar bọke Lubsaў--a=ṯur oṯuyaṯ' eyin ügüler-ün: eṉe ạl=ǰige yurban* [ms: *twqwr*] *sara boltala yayum-a iṯegü-lügsen ụgei eṯüge elǰige yabun=namu bisi yayakiqu bei kemen asaγbasu* [ms C441, f. 15a] *ten[de]če Slubsuў-a ǰarliγ bolur-un: teyimü bolüγsan ṉigen eṯür ṉigen sing bur'čay ṉigen böoǰi öbesü ög: tegün-eče ileggü buu ög: alṯaqu böluγüǰai keǰiy-e tan-i ar-γ-a kiǰü lab qaγurqu bei ter-e elǰigen--dür ükükü yasün* [=*yosun*] *bisiu: maryaṯa basa' minγ-a tayar buyuṯai daru gαbe: teṯüi qoyar böke qariǰu iregeṯ': elǰigen-ṯür nigen sang burčay nigen böoǰi ọbesen ọgči qoṉoba maryatan=i mün elǰige-ber basa' minyan tayar buyuṯai daruǰu yabuqui-ṯur Alu mergen oγtoryui-bar* ⟨*ǰayün nayim*[*a*]*n asar-tu-bar*⟩ *ǰayun ṉayim*[*a*]*n asar-tu qoṯayin degegür yabubasu elǰige basa uyaraqu meṯü dayun-eyir* [=*iyar*] *yasal-un uyilabai: deger-e Qormusṯa ṫngri ečige-miṉu ebeü yạ-ạ-lạ: teṯeṉi boluγsan Esruu=yin ayimay-tur arban doloγan tengri-ner ebeü yạ-ạ-lạ: ilaγugsan yurban öküi=minu ebeü yạ-ạ-lạ: anṯa yurban tengri--minu ebeü yạ-ạ-lạ:* ⟨*manγusun sakiγulsun ebeü yạ-ạ=*⟩ [ms C 441, f: 15b] *manγüsiyin sakiγulsun ingiǰü bayiṯala miṉu sakiγulsun ebeü yạ-ạ-lạ: miṉu em-e alṯ*[*a*]*n ḏagîni-yin elǰigen-dü baya ọbesü* ⟨*ọbesü*⟩ *ög: yaγčaqan usulun kemeǰü keleṩi eṉe urbaqu-čiṉu bilüü ebüü yạ-ạ-lạ: kemen γasalun uyilabasu Alu mergen qaṯun oγtoryui-bar nisün ergiǰü yabuγsayar sü=nüsünese* [=*sonosuyad*] *ụliger ụgei yekeṯe uyaraǰu: ečin*[*e*]*n Geser-miṉu ingiǰü üliger ügei ǰobaǰu yabuqu bayiṉam geǰü doṯar-a-ban seṯkigeṯ': Alu mergen uyilan yabuǰu ilaγuγsan yurban öküy-yi-iṉu ǰalbariyaṯ' naṯur aṯis-tib=*[=*adistid*]*=tun iṯegen-i münṯür bolγan* [ms: *y'syr'n=*] *rasiyan-i usun-i qura bolγan ögkü aǰiyamu: kemen ǰalbari=yaṯ' darui-ṯur: yurban dagîṉi Alu mergen ǰa'*[*l*]*bariγsan-ṯur münṯür-tü qura elǰigen-ü beyen-ḏeger-e oroyulǰu ọgbe: teṯüi elǰige*

term-e-ben taṯayul yabuǰu ǰọb buru-yu ụgei ömgül[*e*]*n yabubai: Alu mergen ber nisu*[*n*] *ergiǰü üǰebesü ǰira*[*n*] *yurban ụy-tü alṯ*[*a*]*n süburyan-u deger-e manyuš alṯ*[*a*]*n ḏagiṉi qoyar alṯ*[*a*]*n ǧiregen ḏeger-e* [ms C 441, f. 16a] *sayuǰu emün-e-ben elṯeb ǰüil ǰimiš tal-biyaṯ' siṯaračaǰu bayiqui Alu mergen ụǰegeṯ': ečiṉen alṯ*[*a*]*n dagiṉi üliger ügei sayin er-e oluu* [=*oluluu*] *manyuš či sayin em-e oluluu: biṯa* [=*bi ta*] *qoyar-i ụlü talbiqu kemegeṯ': Alu mergen kili*[*n*]*g ṯọrọ*[*kü*]*i-ṯegen oyṯoryuy-ača yurban ụy-e ḏobṯol-un tuyuli ǧigür-ün ǰabdayaṯ': qarin degeg-ǧiṯe yarayaṯ': Alu mergen doṯar-a-ban* [ms *-iyan=*] *eyin seṯkir-ün: ečinen bi eṉe manyuš-i dob-toluyaṯ': Geser-yin abun čiṯabasu masi sayin bụlüge keme'-geṯ': [tür]-gün ese kụrbesü Geser-ün-minu bey-e-gi yeke-ṯe ǰobaqu bolbau deger-e Qormuṣta tengri aq̄ai-ṯu-iṉu ilayu-ysan yurban öküi-iṉu namai ǰemelekkü bol-bau eṯüge čimay-yuuyan yakiyaǰu* [=*yayakiǰu*] *ȳarȳa-suyai kemen eyin teyin kelemeyče qarabasu yurban sarayin yaǰar-a yurban ǰayun asar-tai ṉigen yeke qoṯa*⟨*γ*⟩*-yi uǰegeṯ': eṉe yambar üčirṯai qoṯon bolba kemen: teggün-i ụǰeǰü te*[*n*]*gsesügei kemeged: tere qota*⟨*n*⟩*-yin ǰụg sụrkenei nisün yabubai:*

eṯüge [ms C 441, f. 16b] *elǰige tere qurayin üsün uȳuȳaṯ' munṯür iṯeged' keli yaruyaṯ' doṯar-a-ban eyin seṯkir-ün: ečiṉe bî ọber-ün yaǰar-ačayan ireyseyer eṉe meṯü čaṯču qaṉuysan miṉu ụgei bêl-e: egün-i Qormuš-ta tengri ečeyen-mi*[*n*]*u qayarlabuu: ilayuysan yurban öküi-miṉu qayarlabuu: eṯüge bî iǰayur-un Geser-eče' ilyal ügei bolba. bî kemegeṯ': eṉe ḏeger-e ṉigen qaraylaǰu* [=*aryalaǰu*] *ụǰes-ügei bî kemegeṯ' mụn tere sọṉi yurban dabqur siremün bayiǧing-un doṯar-a-čan elǰige dalan kluu-yin dayün-iyar taǧkin qaǧ-kir-un tuyilabasu: yurban ḏabqur siremün bayiǧing dalba yurban dabqur ǧiremün kụri-yen-iṉu balba očiba: yurban ḏabqur derben temür čiṯür-i-iṉu tasura taṯayaṯ' ečige-ṯür-iyen oyṯoryui-ṯur yarču očiṯala qoyar qubîl=ȳan tüsimel suburyan-u deger-e-ečen ụǰegeṯ' ṉisün güičeǰü ilǰigen-ü qoyar čikin ḏeger-e-ečen abuyaṯ' Slubsuy-a-ṯu ačara-ǰu ọgbe: Slubsuy-a qoyar böge-ṯür donyoṯuyad:* [ms C 441, f. 17a] *eṯüge elǰige ụküküi gegči-tani ali: bi tan-ṯur yayun ǰakîl-a: geǰü: qoyar qubilyan bọge-gî ǰaȳüȳaṯ' ǰaȳüȳaṯ' moṯu-bar ǰančiba: eṯü-ge cṯun alṯaqulạ ta qoyayu'-lạ: alaqu bei: teṯüi elǰigen-ṯür yesün dabqur temer čiṯür-iyer čiṯü*[*r*]*-legeṯ': yesụn dabqụr temür ṉoyta-iyar noyṯolayaṯ': yesün dabqur ǧiremün bayiǧin'-un doṯar-a oroyuluȳaṯ': yesün alṯa siremụn ȳaṯasun-ača uyaǰu orkiba: Slubsuȳ-a qoyar böge-ṯür ǰarliy bolur-un: sön̈i eyin kîčiyeǰü mün eṯür minȳan tabun ǰayun tayar buyuṯai tülkî kemen ǰakîruyaṯ' qariba: maryaṯa elǰigen-i tegerm-e-ṯür kụlügeṯ': qoyar böge qoyar böge dagiṉi qoyar siremün saralǰi-bar ǰoṯaǰu nigen eṯür minyan tabun ǰayun tayar buyuṯai darüǰu ya-büba:*

teṯüi Alu mergen tere qoṯoṯur kụrügeṯ' degegür-ṉi ergîǰü nisün yabubasu: dalan yurban ụy-e-tü alt[*a*]*n süburyan-i ḏeger-e manyusun ṉigen qubilyan*

egeči sayuqui-gî ü'=[ǰe]=geṯ': ş̱inǰil[e]n aǰiylabasu [ms: *-lγa-*] *n̲idün-iṉu n̲igen alṯa ş̱irgigsen kọmöskö-i* [ms: *kwmwsmw-y*] *ọ̈bčigün-ṯü[n]i kụrüys[e]n degeṯü soyayon̲i deggegsi-ṯe yaruysan ir=čiiys[e]n siṯüṯei ọ̈oyar kọ̈kö-[n]i ebüdüg* : : [ms C 441, f. 17b] *kụrüys[e]n qoyar čikin-yi debebür* [=*debɔgür*] *meṯü tụrü=lẹ delṯeriysen qoyar samsay-a i[n]u o'n=yorqai qoyar yarün kîmusu-i bụrgüṯün kimusun meṯü qusun ụ̈y-e-i[n]u* [=*üsün-inu yurban üy-e*] *alȳ-a*[=*alaȳ*] *u=laȳan čayan ş̱ira yurban ọngetei buyu: d̲ayun i[n]u baṯa-ȳan̲ay-yin dayun meṯü: in=gineküi meṯü aǰiyu teyimi ǰiysikü meṯü mayu ǰisü'ṯü emegen-i Alu mergen ụ̈ǰeged' bî en̲e meṯü qubîluyaṯ' Geser-yin qaralčaǰi ụ̈ǰeǰü kemen seṯkigeṯ': en̲e qor-a-tu-gî alï' temṯey-gi-i[n]u alṯaqu bolba geǰü ergi=čen n̲isün yabuṯalạ: emigen bi iṯišlesü=gei kemegeṯ': yesün alṯa tayaȳ moṯun tulǰu temür keṯerge-ben bariyaṯ': subur-yan-u d̲eger-e=čen bayubasu nigen köl-i[n]u dayolang buyu tegün-i ụ̈ǰegeṯ' Alu mergen mangγüsun egeči=ṯür adali qubiluyaṯ': Slubsuy-a-[yin] qoṯoyin ǰụγ irebesü: Temṯeg-tü qubilyan sečen suburyan-u d̲eger-e-čen ụ̈ǰegeṯ' Slubsuȳ-a=ṯur ụgüler-ün: ma[n̲]i ökküi ayisui bayiṉa kemebesü: Blubsuy-a ügüler-ün: ökküü-* [ms C 441, f. 18a]*-yin-mi[n̲]u irekküi ǰöb büi ta qoyar tụ=ş̱imel mi[n̲]u qoyiṉa-ača alṯ[a]n ş̱iregen abuȳaṯ' ödter* [ms: *'wyywṯ'r*] *ir-e bî üriṯa očiǰu ǰölȳasu=⟨su⟩γai kemegeṯ': arban ber-e-yin yaǰar-a očiǰu ǰolyoȳaṯ' ökküi-mi[n̲]u menṯü buyu: kemen teberildebesü egeči-i[n̲]u mendü gebe Slub=suy-a asayurun öküi-mi[n̲]u namayi-yuuȳan yurban ụ̈y-e teberiǰü yurban ụ̈y-e ụ̈n̲ü=sčü tabiqu-či[n̲]u ali qoyar alṯa balayu-či[n̲]u ali gebe abai-mi[n̲]u čimay-yuȳaȳan iribe teggeküyi--gî son̲osuȳaṯ' yaȳaraǰu qoyar bilayu-ban mar=taba bî: eṯüge bey-e-gi-čiṉi ụ̈ǰegeṯ' bayar töröǰü teberikkü ünüsküi-ben martaba bî kemebesü: Glubsuȳ-a ügüler-ün: ọküi-mi[n̲]u ǰọb kemegeṯ' alṯ[a]n ş̱iregen d̲eger-e sayulȳaǰu d̲amlaǰu gertege abču er=be: emegen ụggüler-ün: Slubsuȳ-a čimay-yuuyan Geser-i elǰige bolyaǰu alṯ[a]n d̲a=gîṉi-gî ačaraba gekküy-yi son̲osuȳaṯ' bî bayarlaǰu irey'sen-mi[n̲]u en̲e bụlüge: edüge alṯ[a]n naṯa dagîni-gî yaȳun-ṯur* [ms C 441, f. 18b] *ụlü ǰolyoyon̲am gebe ọküi-miṉu ǰọb qoyar tụsimel-ṯe očiǰu altan d̲agîni (egünü d̲egere soγsoyad* [=*ǰoγsoγad?*] *arban yesün d̲uyar-ača* — Hier zwischen sind 7 ganze Blätter einzudrücken)] [23a, *qorin yurban*] *geküi sonosuyad bi bayarlaǰu iregsen-minu ene bülüge: edüge en̲de* [=*n̲ada*] *altan d̲agini-gi yayun-ṯur ülü ǰolyayulunam gebe: öküy-yin-minu ǰöb: qoyar tüsimel ta ečiǰü altan daginiy-gi abču ireged ạnde ača mörgülgebe:*

altan dagini ireged yadanača mürgübesü: emegen [ms: *m'nk'n*] *irüger tal-biba: ere-ṯegen arba gegegde ǰayurma ǰiry-a gebe: altan dagini qoyar tüsimel-ṯür ügülerün: ečinen yaǰar yaǰar-yin ǰang* [ms: *y'k*] *bol: manu Geser-ün yaǰar-a beri mürgüküle: ǰayun nasula ǰokiǰi ǰiry-a geǰü irügedeg bile ene tan-i irügel buyu qariyal buyu bi ese medebe: yaǰar yaǰar-yin ǰang bol kemen dagini kiling-*

len ügülekü-ṯür emegen sonosuγad beri minu ende amurlaǰu bayinam: Lubsaγ-a-yin-minu amin boltuγai: či ṉamai yaγakim ged: emegen tere beri-gi üǰey-e egüde ṉege gebe: egüden-iyer [23b] *siyaǰu üǰebesü nidün-iy[e]n sarab-čilaǰu üǰeged: ebüü ebüü yasan sayiqan bülüge yaγutai öngge-ḏei bülüge: barama-minu gebe:*

altan dagini yaγčaqan kilam-kiǰü üǰeged: qoyar tüsimel-ṯür ügülerün: Lubsaγ-a-yin egečini bi üǰegsen ügei bülüge: edüge Lubsayan ta qoyar tüsimel ügei bögesü bi ene emegen-i ǰigsiǰü ǰolyaqu ügei bülüge: aǰarun sinǰilebesü čikin-i γurban oyil Alu mergen-i čikin-i γurban oyil-ṯur adali boluluu kemebesü: qoyar tüsimel altan dagini-i dayun ügei bai: öküi medekü boluγuǰi: qoyin Lubsaγa-ḏai niγuǰu kelelčey-e gebe: emegen tere üge-yi sonosuγad: tere beri-yi öter činaysi abaγači ged. eke namayi tani-basai geǰü Alu mergen yekede ayuγad: ilaγuγsan γurban öküy-yi ǰalbaribasu: darui-ṯur martaγulba: emegen edüge bi qari-yagebe:

Lubsaγa ügülerün: [24a, *qorin dörben*] *öküi-minu Geser-ün yaǰar-ača ačaraγsan aliba erdeni-yin ǰüil abču qari gebe: emegen bi tere erdeni-ber yaγun kikü bui: nada Geser-ün elǰige bey-e-gi ača gebe: öküi-minu či qadaγalaǰu ülü čidaqu: bi čimadur qayiralaqu bisi kemegsen-ṯür emegen ügülerün: qarin ösiyetü dayisun-i nada ögkü bui ǰ-e: či nadača ilegü qadaγa[l]aqu buyu ged: emegen qilingliged: qarisuγai kemeged: gedergeben abun bosun güibesü öküi-minu yaγun geǰi aγurlanam: bii bii ǰ-e: elǰige öggüy-e gebe:*

altan ḏagini ügülerün: Geser-yin ali qubilγan-i medeǰü öggüy-e genem kemebesü: Lubsaγ-a elǰige ög-küi-ben bayiba: emegen qilinglen ügülebei: ken-i küčün-iyer ačaraγ-san elǰige-yi kendür qayirlanam: minu ubadis-un küčün-iyer Geser-i elǰige bolyabuu geǰi sanala: üǰen geküle Lubsaγ-a či öberün: [24b] *ubadis-iyar Geser-i elǰige ⟨boγ⟩ bolyaba geǰi sanaqu bayinam: tedüi aγurlan dongγodun yabuba:*

Lubsaγ-a öküi-minu türgen tüden soyurq-a: bi čima-dayan erkeleǰi činggi-nem bisiu: elǰige öter ačara gebe: ačaraǰu ögbe: elǰige emegen-i üǰeged uyilan ingčaγaba: qoyar qubilγan tüsimel ügülerün: ene elǰige öküy-yi üǰeged: yaγun-ṯur uyilan ingča⟨l⟩γaba kemebesü: emegen ügülerün: ta yaγun kiǰi ⟨w'⟩ ülü medekü keüked bui: ta nigen edür-tür mingγan tayar buudai darum bi abačiyad nigen edür tümen tayar buudai ülü daruqu buyu: ene qubilγan elǰige tegün-i medeged: aγ-a-ban ǰabqaǰu inčiγa-ǰu uyilaγsan tere bülüge: kemebe-sü Lubsaγ-a öküyin tere ǰarliγ-i ünen gebe:

emegen elǰige-ben unuγad yabuba: Lubsaγ-a qoyar qubilγan tüsimel-ṯür ügülerün: ene [ff. 25—26 desunt; ms C 441, f. 20b8: *Lubsuγ-a qoyar qubilγan tüsimel-dür-iyen ügülerün: ene minu egeči mön čigi beyiǰe bisi yaγum-a qaγurči yabunam buyu ta qoyar qarčaγ-a siba-γun bolun oγtaryui-bar bey-e-*

-ben niyun nisün ḏayaǰu yabubai: elǰige Alu mergen-dür ⟨xxx⟩ *ügülerün: namai ödtür* ⟨xxx⟩ *degegsi abči yar kemebesü: Alu mergen ḏeger-e-inu bayiǰi elǰigen-i čikin-i iǰayur-i čičigeḏ urida bolqula namai üǰe-ged barkiran uyilabači edüge ḏeger-e-čini qoyar qubilγan elči yabuqula yayu geǰü ülü medenem či kemebesü elǰige ügülerün bi tene'g bolǰi bayinam medegden* ⟨xxx⟩ *aldaǰi bayiṉam bi* [ms C 441, f. 21a] *kemeged Geser elǰige dotaraban gemsiǰü sanabai Alu mergen ilaγuγsan γurban öküi-gi-inu ǰayur-a (ǰalburin) yabuǰu: mangγusun eǰi-yin* [=*egeči-yin*] *qotan-dur kürgebesü egüden-ü uluš temür bilaγu-ban bariǰu sayun aǰiyu: Alu mergen qubilγan-iyar nidün-i-inu qalqalaǰu qota-duni oroǰu* ⟨*oduǰu*⟩ *oduyaḏ altan suburγan-i ḏergede kürčü bayubasu mani öküi mön bayinam kemegeḏ qoyar qarčaγai ger-ḏüriyen qariba: tedüi Alu mergen mingγan kluu-yin ḏayun metü γaγaγaḏ elǰige-(ben) suγuu* [linea sine litteris] *bitün taskin γarbasu: mangγuš-un egeči terigülen: qamuy bügüdeger yayun bolbai: üimelčen (γai)-qalčayad bayibai: qota-inu γurban üy-e buruγu ergiǰü toγtabai: Alu mergen elǰigeben oγtaγui-dur abun γarbasu ilayuγ-san γurban öküi-inu uγtuǰu iregeḏ nisuqai-minu mendü buyu:* [ms C 441, f. 21b] *kemebesü Geser elǰige mendü kemebei Geser-i buliyaldubasu Alu mergen ǰarliγ bolurun: nisuqai--tani tan-dur ǰolyaqu činegen-inu ügei buyu: bi deger-e kürgeǰü ögkü bile: nada ḏeger-e γarqu yosun ügei bisiu ene elǰigen-i Qormusta tngri aqai-du-inu kürgeǰü ög kemegeḏ Alu mergen ger-ḏüriyien qaribasu: γurban ḏagini elǰige-gi abuγad Sigimüni burqan-dur egüṉi yayakiqu bei kemen öči-besü tendeče burqan ǰarliγ bolur-un: edüge bi ene elǰige-gî qubilyaǰu Geser bolγaqu bile: dörben* ⟨xxx⟩ *doγsid-un tarni bisilyaǰu bayinam ene ḏeger-e Geser-i qubilyabasu* [ms C 441, f. 22a] *Geser-ün küčün-inu iǰayur-un küčün-eče ülemǰi* [ms: *ümelǰi*] *yeke boluyaḏ: kedber kilinglebesü kiling-iyen ḏaruǰu ülü čidaqu teyimü öber busud qoyari ülü taṉiqu bolqu buyu: teyimü-yin tulada ülü qubilγaqu učir-inu tere bülüge: edüge Qormusta tngri či elǰige-gi abču qariγad: adistid-un idegen-iyer γurban üy-e bördoǰu olan bursang quvaraγ-ud-i ǰalaǰu nom ungsiγ̄uluγ̄aḏ rasiyan-u usun-iyar bey-e-gî ugiyaγ̄aḏ: arča gügü-ber ariγulabasu öber-iyen Geser qaγ̄an bolǰu bayiq̄u bei: tere čaγ-tur či ende Geser-i-gi ḏaγ̄aγ̄ulǰu ačara q̄ang abisig* [*q̄ang=sang*] *ögsügei kemen ǰarliγ boluysan-dur tedüi Qormusta tngri elǰige-gi ger-tegen abču oduyaḏ γurban üy-e bordobasu arasun sirbüsün-inu güičeǰü ülemǰi* [ms: *ümelǰi*] *sayiqan boluysan qoyin* [ms: C 441, f. 22b] *olan bursang quvaraγ-ud-i quriyaǰu nom ungsiγuluγaḏ rasiyan-u usun-iyar bey-e-gi-inu ugiyaγaḏ: arča gügü-ber ariγulabasu öber-iyen Geser qaγan bolǰu bayibai: tedüi Qormusta tngri aqai-inu Üile bütügegči-gi Šagimuni burqan-dur abun öčibasu tendeče burqan ǰarliγ bolur-un: Üile bütü-gegči-mani yayun-u tulada elǰige boly-a-bai kemen ǰarliγ bolbasu: tedüi Üile bütügegči yisün-te mörgügeḏ namančilan teyin kemen ayilad-qarun: tere qoor-a-tu mang-*

yuš-un qubilγan-dur nigen qar-a badir ayay-a čanggilǰaqui [ms: *č'nggčyly'qwy*] *ḏuldui qoyar-i üǰeged burqan-u ḏul=dui badir ayay-a geǰi ẹndegsen-minu tere bülüge geǰi teyin kemen ayiladqaba=su burqan mọsiyen eyin kemen ǰarliγ bolurun*: [ms C 441, f. 23a, *qorin γurbang*] *Üile bütügegči inaysi ṉada ire kemebesü Geser bököyiǰü irebesü*: *burqan terigün-dür-inu abisig talbibasu*: *ülemǰi altan öngge-tei bolbai*: *burqan ǰarliγ bolurun*: *Üile bütügegči edüge či qariǰu bey-e-ben amara kemen . . .*]

[27a, *qorin doloγan*] *-minu inaγsi ere* [*=ire*] *kemebesü Geser bökeyiǰü irebesü*: *terigün-ṯür inu abisiγ talbibasu*: *ülemǰi altan öngge-ḏei bol'ba*:

burqan ǰarliγ bolurun: *Üile bütügegči-minu edüge qariǰu beyeben amara*: *tedüi Qormusta tengri Geser qoyaγula qariǰu irebe*: *Absa-gürǰe emegen eke-yi*: *Qormusta tengri terigülen*: *γučin γurban tengri*: *ilaγuγsan γurban ökü*i: *anda boluγsan γurban tengri*: *tede* ⟨*büde*⟩ *bügüde=lüge γurban* ⟨xxx⟩ *sara boltala ǰiryal kiǰü sayuγad*: *edüge bi qarisu=γai kemen Qormusta tengri-ṯür ayiladqabasu*: *Qormusta tengri ǰarliγ bolurun*: *ene altan qumqan=duki rasiyan-u araki abaγačiyad*: *Alu mergen qatun-dayan ayay-a bariǰu mürgü gebe*: *Geser rasiyan-u ariki abuyad*: *qariǰu ireküi-ṯür Amin saqiγči Tegüš čoγ-tu qoyaγula üdeǰü ireged qariba*:

[27b] *edüge Geser mingγan luu-yin* ⟨*yi*⟩ *dayun γaryaǰu kürčigenegseger yisün öngge solongγ-a tataǰu bayuǰu ireküi-ṯür*: *altan delekei bügüde doγdalun ködelbesü*: *J̌asa ekilen γučin qosiγuči γurban ǰaγun bayatur uridu yosuγar kürčü irebe*: *Geser bayuǰu ireged*: *rasiyan-u ariki-yi Alu mergen-ṯür sögödčü bariγad mürgübesü*: *Alu mergen rasiyan-u ariki-yi yayaraǰu abuyad*: *Geser-minu ǰüger sayu*: *ere kümün em-e-degen mürgüdeg buyu*: *kemebesü*: *Geser mösiyen bosuyad*: *J̌asa-luγ-a teberildüged*: *altan sire-gen-ü-degere ǰabilan sayubasu*: *Nančung Siumar qoyar ekilen γučin qosiγuči*: *γurban ǰaγun baγa-ṯur-ni čöm bosun güin teberil=düged*: *tedüi Geser ekilen bügü=deger qurimlaǰu ǰiryaqui-dayan*: *Geser γučin qasay ariqi ǰoγoγ=layad ulaγan ǰegerde bolun sayuba*: [28a, *qorin naiman*] *J̌asa Alu mergen qoya*[*γu*]*la γučin qasay ariki ǰoγoγlayad ulaγan ǰegerde bolun sayuba*: *Siumar Nančung ekilen γučin qosiγuči γurban ǰaγun bayatur-yi ded ded-iyer arbayad tabuγad* [*qasay*] *ariki ǰoγoγlayad targaba* : : : : :

tedüi arban ǰeg-ün [!] *eǰen Geser qayan ǰarliγ bolurun*: *edüge bi Lubsayan-yi alayad altan ḏagini=γuγan abqu-yin tula ečisügei kemebesü*: *Alu mergen ayiladqarun*: *bi čimayi ṉekeǰü ečiküi-ṯür-iyen üǰebe*: *mani yaǰara čaγan Lubsay-a--yin yaǰar-ača ṉaγaṉa*: *teb dumda-yi nigen yeke küčütei*: *mangγuš-un egeči qubilγan bayinam*: *tegüṉi sinǰilebesü čaγaduki Lubsay-a yeke egeči-yi qoyaγula-yin küčün-eče-yi* [*=-ni*] *nayaduki egeči-i yeke ülemǰi küčütei bolultai*: *tegüni urida daruyidayulbasu* [*= doroyi°*]: *čaγadu qoorotu-yi yayi ügei bülüge* [28b]

kemebesü: *Geser tere üge ǰöb ged*: *tedüi Alu mergen qoyayula ečegeküle*: *ŋayaŋa inu nigen you-a dabayan buyu*: *tere dabayan-i nayadu taldu-yi* [ms: *t'mdw*] *qoyar morin-iyan niyuǰu uyayad*: *kire-düni güiǰü yaruyad*: *miriyaǰu üǰebesü*: [ms C 441, f. 24b: *Geser qayan Alu mergen qoyayula odun geküle nayaŋ-a nigen yuu ḏabayan aǰiyu*: *tere ḏabayan-i ŋayadu dumda-inu qoyar morin=iyan niyuǰu uyayad kiredüni güiǰi yaruyad mariyaǰu qarabasu nigen qou-a maral öbesü ideǰü bayiqui-gi Alu mergen üǰeged*:] *ideǰü bayiqui Alu mergen üǰeged*: *Geser-ḏü ǰiyaǰu ögbe*: *manglay-yin čayan-i buu alda gebe*: *Geser tataǰu bayiǰu talbibasu*: *maral serteyis* [ms: °*yin*] *geküdü aldaǰu orkiba*: *Alu mergen tataǰu bayiǰu qarbubasu*: *manglay-yin čayan-i qadatala qarbubai qarbuysan sumuni bögsen-iyer yarču gilül=čeǰü*: *unaǰu bosuysayar duta=yaǰu ečibe*: *Alu mergen ǰarliy bolurun*: *čimai ere kümün bayinam*: *urida qarbu geküle qarin aldaba*: *bi či em-e či či em-e bolba*: *yambar bayinam kemen qošonglan* [ms: *qošog'lan*] *ügülekü-i-ṯür*: *Geser Alu mergen qoyayula inegelčeged*: [29a, *qorin yisün*] *ergiǰü ireǰü*: *morin-iyan unuyad maral-iyan qoyinača*: *kögegseger ečiǰü*: *qoton-ṯur kürüd geküle qayalyaŋi qayaγɛar buyu*: *Geser bayun güin iren yurban ǰang-iyar yeke bolod süke-ber siremün qayalyan-i balba deled=düged*: *Geser beyeben qubilǰu keüken bolun güiǰü orobasu mangγusun egeči uqai-čilaǰu očoyin sayun bubu*:

ai qoyar köbegün [ms: *böbe*°] *sumun-i-minu suyulǰu abasai kemebesü*: *sumun-i-čini bida qoyar suyulǰu absu či minu gergei bolqu buyu kemebesü*: *ǰöb bi činu gergei boluy-a gebe*: *Geser sumun-i temür-eče-i bariyad suyulǰu abubasu*: *em-e bosun güin Geser Alu mergen qoyayula-gi ǰalgiǰu orkiba*: *Geser Alu mergen qoyar dotora ǰarliy bolurun*: *či bida qoyar erdeni-gi ǰalgiba*: *či singgeǰü ülü čidaqu* [29b] *öter yarya*: *ese yaryabasu bida qoyar ǰirüken-i-činu suyuluyad*: *yarunam kemeged*: *ǰirüken-i-inu temteri=besü tere em-e yekede ayuyad bögelǰiǰü yaryabasu*: *Geser bosun güin em-e-yin oroy-yin üsün=eče abuyad yisün alda qara siro=ban suyu tatayad*: *toloyay-yi oytolun ǰabduqui--ṯur*: *Alu mergen yar-ača bar*[*i*]*yad Geser-ḏün ayiladqarun*: *a boyda-minu egüni alaqu yosun ügei bülüge*: *či edüge egüni bey-e-degen ab kemen ǰarliy boluysan--ṯur*: *Geser tere em-e-yi či aman alda gebe*: *tere em-e Geser-ün ildün-i doliyan* ⟨*aman*⟩ *aman aldaba*: *Geser talbiǰu orkiyad Alu mergen-ü ǰarliy-ača ülü dabaquy-yin tulada*: *gergey-yügen kiged*: *Geser Alu-mergen qoyayula qariyad*: *tengri--nerün ǰiryal-iyar ǰiryabai* : :

tedüi Lubsay-a-yin yeke egečini Geser-i elǰige ⟨xxx⟩ [30a, *yučin*] ⟨*elǰige*⟩ *bolyaǰu altan ḏagini-yi ačaraba genem*: *bi ečiǰü üǰey-e kemeged*: *ečibesü*: *suburyan-u degere-eče qoyar tüsimel üǰeged*: *Lubsa=γ-a-du ügülerün*: *öküi basa ayisui gebe*: *Lubsay-a ügülerün*: *öküi irekü ügei bile*: *elǰige aldabasai ged ayula--yin činegen čayan morin-iyan unuyad*: *yayaraǰu uytuǰu ečeged*: *öküi či tere*

edür ireǰü elǰige abayačiyad edüge yayun-ṯur irebeči: egeči-inu ügülerün: ebüü elǰige gegči-činu yayubele Lubsay-a-minu inaȳ-si ireged yurban üy-e tebereǰü yurban üy-e ünüsüged talbiba:

Lubsay-a ügülerün: öküi či elǰige-ben aldaǰu melǰenem bayinam: a ger-ḍe ečiǰü kelelčey-e ged altan siregen degere demleǰü abačiyad: Lubsay-a asay-ba či yayaqiǰi bayiy-sayar elǰige-ben aldaba gebe: elǰige: abačiysan ügei ta kümün--dü qayu-rdaǰu ögči bayinam ged: emegen tümen ekitü amal-ṯalya-iyar am-a aldayad ayurlaǰu sayubasu altan ḍagini ügülerün: čikin-ü yurban oyil-i Alu mergen-i čikin-i oyil-dur adali geǰi ta qoyar tüsimel-dür bi ese kelelüü: Lubsay-a ⟨čimayi⟩ čimayi elǰige ögküi-ṯür Geser-yin ali qubilyan-i medeǰü ögüy-e genem: gekübeĭ: Lubsay-a ügülerün: qoyar tüsimel tani ǰayüči kürge geǰi ese kelelüü gebe: qoyar tüsimel ügülerün: bida qoyar oytoryui-bar niyuǰu ečiged: öküy-yin suburyan-i dergede bayul'yalaya [ms: *bayuyalalaya*] *ečinen yeyig-sen ǰig bile gebe: Lubsay-a ügü-lerün: ečinen sibsig bol: odo ary-a yayaqiqu bui: kemen asaybasu egečini ügülerün: urida bi tan-ṯur yayun ǰaqila: nada ary-a ügei kemegsen-ṯür: Lubsay-a ügülerün: edüge qota-yin yadayur yurban dabqur temür toor kiy-e yayaqiǰu oroqu bui gebe:*

egečini ügülerün: [f. 31 deest; ms C 441, f. 26b2: *eṯege qoṯayin yaṯayur yurban dabqur temür toor kiy-e oraqu biyü tere kemebesü egeči-i[n]u ųggüler-ün: Geser gegči tengri-yin köbö-gün biš̱iü oyṯoryui-bar nisčü ireget' činu qoṯayin degegür nisün dabqur temür š̱iremün-ṯür orkiȳaṯ' čimai bariǰu alayaṯ' yin* [?] *alṯ[a]n ḍagîn̲i yayun-ṯu ųlü abačiqu bei kemebesü: qoyar tųsimel ųggüler-ün teyin ügülekülę* [ms: *'wk'kwl'*] *yambar kemebesü: egeči-inu ųggüler-ün ene alṯa ḍagîn̲i o̱ber-yin bosču ẏaraǰu boluluu: Geser oš̱iǰu ter-e elči-yi alayạ-d' ireǰü tan̲i ųlü alaqu bîyu kemebesü S'ubsuy-a alṯ[a]n dagin̲i qoyar ekilen do̱čin derben yeke sayiṯ' derben ǰayun bay̆atur büggüdeger öküyin tere üge ųnen kemegeṯ' alaya-ban tasilṯun inu* [=*yoo*] *alay̆-a* [= *qalay*] *kemen ui-la[l]ṯumui: qoyar sečen tųšimel ųggüler-ün: Geser ireǰü mani ögküi Slubsuy-a ekilen büggüṯe-gi alayaṯ' alṯ[a]n dagîn̲i-* [ms C 441, f. 27a, «*qorin*»]*-yuuyan abun qoṯon bi-(dan̲i) mani tüimeriṯün qamuy uluš mali-mani olǰa' bolyaǰu oṯaqu* [=*odqu*] *bayinam kemen büggüṯeger čurkir[a]n čurkir[a]n uyilaldabasu Slubsuȳ-a üküṯ'-kün unaǰu bayibasu egeči-in̲u usun ųsürün o̱dču* [=*ögčü*] *bayibasu Slubsuȳ-a ųggüler-ün: ökküi arȳ-a yakiqu bil-e: kemen asaȳbasu egeči-i[n]u ųggüler-ün: edüge sayubasu alaqu-i[n]u mo̱n teṯen-i ųǰebesü ųküküyin mo̱n: ǰayaȳan-man̲i meṯeṯü(gei) beri derben ǰųg-eče-i[n]u čerig morṯay-a kemebesü: egeči--i[n]u qoyiṯu ǰųg-če'-i[n]u marṯaba* [=*mordaba*]*: qoyar qubilyan tųš̱imel baraȳun ǰųg-eče i[n]u morṯaba: qoyar qubilȳan böke ǰųg ǰųg-eče'-i[n]u morṯaba' Slubsuȳ-a dumṯaṯu egeči-i[n]u* [= *ǰüg-eče-inu*] *čerig morṯa geǰi elči ilegebe: bi Geser-tür derben ǰųg-eče'-i[n]u čeriy morṯaba-či basa morṯa kemeǰü ilege(be)*

egeči-i[n]u uggü-ler-ün: *Geser bita qoyar osiy-e ugei bögöt[e]le*: *bi mortaqu bîši kemebesü Slubsuy-a-yi elči-i[n]u*: [ms C 441, f. 27b] *ayurlayat' arban tümen atayu-ni-i[n]u abuyad otba*: *Geser-tür manyüš-un qubilyan qatun-yi ǰiroyo köke qalǰan layüsa unuǰu*: *Geser-tür kürüget' ayilat'qar-un*: *Slubsuy-a čimatur derben ǰug-eče-či[n]i čeriy moroǰu ayisün . . .*]

[32a, *yučin qoyar*] *arban tümen aduyun-i abuyad ečibe*: *Geser-dür mangyuš--un qubilyan qatun-i ǰiroyo köke qalǰan luyusa-iyan unuǰu*: *Geser-tür kürüged ayiladqarun*: *Lubsay-a čima-dur dörben ǰüg-eče-čini čerig moro=daǰu ayisui namayi morda gebe*: *bi ese bolba*: *namayi eš-e bolba ged*: *elčini ayurlayad*: *arban tümen čayan aduyu-gi-minu abuyad ečibe*: *tendeče Geser ǰarliy bolurun*: *aduyun-(u)=čini bi abči öggüy-e qari gebe*: *tedüi têrê qatun qariba*: *J̌asa ekilen yučin qosiyuči yurban ǰayun bayatur-i tere qatun-i sonosuyad čuylaba*:

arban ǰüg-ün eǰen Geser qayan ǰarliy bolurun: *tere mayu Lubsay-a dörben ǰüg-eče-minu čerig mordaǰu ayisui genem*: *edüge bida emün-e eǰeni čerig morday-a*: *J̌asa Nančung ta qoyar-minu ekileged*: *arban qosiyuči ǰayun bayatur-i abuyad*: *qoyar qubilyan tüsimel-i tuslan morda*: *Siumar Buyidung ta qoyar--minu ekileg-ed*: *arban qosiyuči ǰayun bayatur-i abuyad*: [32b] *manyuš-un qubilyan egičini tuslan ⟨ord⟩ morda gebe*: *Banǰuur Ulayan nidün ta qoyar--minu ekileged*: *arban qosi=yuči ǰayun bayatur-i abuyad*: *qoyar qubilyan böge-yi tuslan morda*: *bi öber-iyen Laiǰab Rayiǰab qoyar-i abuyad*: *tere mayu Lubsaya=yi tuslay-a gebe*: *Alu mergen Geser-tür ayiladqarun*: *či altan dagini-gi nada kürgeǰü ireküy-yin urida ǰamalabasu*: *bi yekede ayurlaqu bai=nam*: *Layiǰab* [ms: *Mayiǰab*] *Rayiǰab qoyar keükeni-minu yabuǰu surtuyai gebe*: *Geser tere üge-čini ǰöb gebe*:

J̌asa Siumar Banǰuur yurbayula ekilen ǰüg ǰüg-düni yabubai: *Siumar Buyidung=tayan ügülerün*: *bida yayaraǰu yabu=ǰu dayisun-iyan daruyad*: *Geser Lubsay-a qoyar-un dayilalǰaqui üǰel-dei bile gebe*: *Buyidung tere üge-yi ǰöb ged*: *arban qosiyuči ǰayun bayatur-iyan abuyad*: *edür söni ügei düliǰü yabuyad*: *eyin teyin qaran üǰebesü*: *keriy-e toyoru* [33a, *yučin yurban*] *metü olan qabqara dayisun-i Siumar üǰeged*: *Buyidung-tur ügülerün*: *ebeü ene yambar dayisun bolba*: *tuy kigiri ügei*: *sayaday numu ügei*: *egüni bi tursisuyai gebe*: *Buyidung ügülerün* (:) *čamča minu nidün-tür mayuqai üǰeg=denem*: *yar-tur temür kedergen-eče öber-(e) yayuma üǰegdekü bisi*: *či urida oro=ǰu bolyayad öterken ire gebe*: *tedüi Siumar ǰayan qayisan qara morin-iyan tasu* [*y*]*uyidaǰu oroǰu ečibesü*: *olan em-e dayisun uytuǰu bayiǰu Siumar-yin morin=ačan-i tataǰu oriyad*: *mangyus-un egeči=ni terigülen bügüde=ger sayaday numu ǰida ildün-ečeni qayačayuluyad*: *temür kederge-ber ǰodaǰu bayibasu Buyidung ügülerün*: *ene Siumar-minu inggeǰü udaqu bile*: *yambar ǰigtei dayisun bolba ged*: *Buyidung biki čayan morin-iyan tasuru* [corr. < *tarusu*] *yuyadaǰu*: *arban*

qosiyuči ǰayun bayatur-iyan abun orobasu: Siumar-un mori ǰer ǰebe-ečeni qayačaγulǰu: olam em-e dayisun bey-e-yi temür kederge-ber ǰoda̱ǰu bayi'qui üǰeged: Buyidung ügülerün: ebeü Siumar-minu čimadur-mini nigen ary-a bei bisiu: či [33b] *či martabasu genegsen-ṯür: Siumar emegen-i dörben soyoγan-i qabsurun adquγad oγtoryui-ṯur nisün yarču (:) ulayan ⟨bolun⟩ bolun qubiluγad: oγto=ryuy-ača doroγsi öngkeribesü tüimer bolun sitaγad: qamuy čerig=yi tüleǰü ükübe: Buyidung Siumar=yin mori ǰer ǰebe bügüde-yi tegüš=keǰü iren geküle: Siumar emegen-i dȯrben soyuγan-ačani abču čirčü bulu metü öngkireǰü yabuγsaγar buyu: Buyidung emegen-i toloγay-yi tasu deledčü orkibasu: sünesün-i olan bataγan-a bolun qubilba: ⟨Buyid⟩ Buyidung qubilγan-i yal-iyar dege=gürni tüimer=teǰü: Siumar todqor=yi tüimerteǰü tasu alaγad: Siumar Buyidung qoyar dörben soyoγa=gi temdeg abuγad: Geser-ün dergede irebe:*

J̌asa Nančung qoyaγula eyin teyin qaran yabutala: tüg tümen dayisun-i baraγan=yi üǰeged: doloγan qubi manglai bayasba: J̌asa ǰarliγ bolurun: arban qosiyu=či ǰayun bayatur-minu ta dörben ǰüg-eče-i oroγad: tüi[m]er sitaγaysan metü ayasilaγad [34a, *yučin dörben*] *qarilai gebe: tere dayisun qoyar qubilγan kümün bei genem tere mayu yambar düriber qubilbasu: Nančung bida qoyaγula tere du̱riber qubilu=γad alay-a gebe: tedüi J̌asa Nančung qoyar ekilen arban qosiyuči: ǰayun bayatur ded ded-iyer morin-iyan tasuru yuyada̱ǰu: tüimer metü dayisun-i tu̱rgen ǰayura alaγad: J̌asa Nančung qoyaγula qoyar qubilγan kümün-i toloγay-yi tasu deledbe=sü: qoyar qubilγan tüsimel-ün sünesün-i qoyar ünege bolun duta=γabasu: J̌asa Nančung qoyaγula bürgüd bolun kögebe güičeǰü ireküi-ṯür qoyar činu-a bolun dutaγaba: J̌asa Nančung qoyar tengri=yin aburγu noqai bolun kögebe: basa güičeǰü ireküi-ṯür qoyar barš bolun qubi[l]uγad kürkireǰü yaruǰu bayibasu: J̌asa Nančung qoyar arslan bolun qubiluγad üsürün bariǰu alaba: tedüi J̌asa Nančung qoyar teri=gülen arban qosiyuči ǰayun bayatur=iyan dayaγulun čuγtay-a qatarin* [34b] *ireged: Geser-ün dergede sayubasu: Geser J̌asa-ṯur Siumar-un aliba yabu=dal-i toyolǰu ögbesü: J̌asa ekilen bügüdeger yekede iniyelčebe : :*

tegün-(ü) qoyina Banǰuur Ulayan nidün qoyaγula: odun siroγai metü dayisun-i üǰe=ged: Banǰuur ügülerün: ene olan dayisun-i alaγad egün-ṯür qoyar qubilγan böge bei genem: têrê mayu yambar düriber qubilbasu: Ulayan nidün bida qoyaγula teyimü düriber qubiluγad alay-a gebe: Banǰuur Ulayan nidün qoyaγula ekilen arban qosiyuči ǰayun bayatur ded ded=iyer morin-iyan tasuru yuyada̱ǰu oroγad tüg tümen dayisun-i sünesün-(i) yaryadqun: qoyar qubilγan böge-yin toloγai-gi tasuru deledbesü: qoyaγula sünesün-i bilǰuqai bolǰu qubilun dutaγaba: Banǰuur Ulayan nidün qoyar arban qosiyuči ǰayun bayatur-du̱ morin-iyan ab geǰü kele=ged: qoyar küiküneg bolun qubi[l]u=γad: bilǰuqay-yi güi-

čeǰü ireküi-ṯür: bilǰuqai degegsi yarbasu nigen-i sigürün doroγsi bayubasu nigen-i sigürün [35a, *yučin tabun*] *buta buryan-ṯur siryuγulǰu kögegseger uyaǰu* [*=ireǰü?*] *qoyar bilǰuqai-gi qoyar küiküneg Geser-ün emüne güičeǰü bariyad alabasu: Geser J̌asa ekilen bügüdeger üǰeged inigelčen* ⟨*-ü*⟩ *bayiba* : :

tedüi arban ǰüg-ün eǰen Geser qayan ǰarliγ bolurun: ta bügüdeger atayatuban dayisun-iyan čo̱m daruba: edüge kesig nada bülüge: Lubsay-a bida qoyar-un nayadqui ǰokiǰu üǰeǰü bai kemeged: keger morin-iyan unuyad: lugsin qatariǰu ečibesü: Lubsay-a ge̱nete Geseri üǰe-ged: ayula-yin činegen čayan morin-iyan unuyad: morin-iyan tasuru γuyadaǰu dutayabasu: Geser qoyina-ača kögeǰü ireged: erke ügei güičeǰü morin-ačan-i tataǰu orki-γad: yisün alda qara siro--γuγan suγu tatayad: qoyar γurban-da̱ čabčibasu ülü dayan buyu: ǰiran γurban ǰi[*n*]*g-iyer kigsen yeke bolad süke-ber toloγai-gi čuγuru čuγuru deledbesü ülü üküm buyu: Geser tegüni ülü ükükü̈i-gi* [35b] *medeged: nigen yeke ayula-yi abuyad: degere-eče-ni daruǰu orkiγad: morin degere-ben mordabasu: Lubsay-a ayula-gi ügürüged bosba: Geser bayun güiǰü qoyar ayula-bar daru-basu: qoyar ayulai ügürüged bosba: γurban ayula-bar darubasu basa ügürüged bosba: Geser tabun ayula-bar qabsurun talbiyad: degere-inu ǰiryuγan üsüg* [ms: *üsü̱iy-e*] *bičibesü: mangγuš ködelün ese čidaba: Geser Lubsay-a qoyar-un bayil-duqui toγo-sun-ṯur kümün mal čangγaǰu ükükü oyiraduba: Geser-ün bey-e-yi kölö-sün baray'un eteged urusba: Lubsa-γan-yin bey-e-yin kölösün ǰegün eteged urusba: Geser-ün kölösün uγuysan amitan edegeǰü bayiba: Lubsay-a-yin kölösün uγuysan amitan ükübe:*

tedüi Geser ergiǰü ireged altan sandalin degere sayuǰu: kölösün-iyen arčiǰu bayibasu: J̌asa ekilen bügü-deger ayiladqarun: či türgen amara: čerig-du̱ni bida bügüdeger oroǰu čabčiy-a kemebesü: Geser ǰarliγ bolu-run: ta bayiγa minu qoyar keüken Layiǰab Rayiǰab qoyar keüken-minu [36a, *yučin ǰirγa*] *oroǰu čabčituγai: bida bügüdeger üǰesügei gebe: tedüi qoyar keüken Geser-tür sögöddün mürgüged: eyin ayiladqarun: biy-e-manu* [ms: *mayu*] *baγa: ayur-manu yeke bey-e morin-u ayur daru-qu ubidis qayirlan soyurq-a kemebesü: Geser qoya-γula-yin bey-e morin-duni ubidis ögbe: qoyar keüken mürgü-ged mordaǰu ečiǰü dayisun-ṯur kürüged: do̱čin dörben yeke sayid: dörben ǰayun bayatur-i toloγai-gi tasuru deledčü orkibasu: sünesün-inu olan borčin sono bolun oytor-γui-ṯur nisün γarbai: qoyar keüken ügülerün: ken-ṯür qubilγan bei: ken-ṯür qubilγan ügei kemeged: nigen-i šonggor bolun nigen-i n̄ačin bolun qubil-luγad qoyaγula oytoryui-ṯur nisün güičeǰü: tasu tasu udurču orkiǰ̄ad: ergiǰü ireǰü morin-iyan unuγad Geser-ün dergede ireǰü Geser-tür mürgüged: sayubasu: J̌asa ǰarliγ bolurun* (:) *qoyar keüken-minu kibetani qanbau kemen asaγubasu: baγa-la ayur daruba geǰi ayiladqaba:* ⟨*Geser*⟩ *Geser terigülen bügüdeger inigel-čebe.*

Geser ǰarliγ bolurun: [36b] *J̌asa ekilen ḏa bügüdeger qari bi Layiǰab Rayiǰab qoyar abuγad mangγus̄-un aliba sünesün-i qota-dur bei*: *qota-duni kürüged*: *aliba ridi qubilγan-iyar arγalaǰu sünesün-i alabasu*: *ene maγu Lubsaγa-yin biy-e-yi üyes̄ gesigün-i öber-iyen čučarqu*: *qota-yin naiman önčö̱g-ḏüni naiman altan γadasun buyu*: *naiman γal erdeni naiman sil erdeni buyu*: *nigen altan suburγan buyu*: *tere subur-γan-i doora*: *nigen tarbaγan buyu*: *tere bügüde čöm mangγus̄-un sünesün buyu*: *suburγan-i baγulγaǰu orkiγad*: *qota-yi tüimeredüged altan ḏagini-yi abču irey-e*: *kemen ǰarliγ boluγad*: *tedüi Geser Layiǰab Rayiǰab qoyar keüken-i abuγad*: *mangγus̄-un γaǰar-a ögede bolba*: *J̌asa ekilen γučin qosi-γuči γurban ǰaγun baγatur tere egeger ügei olǰa tegüskeǰü abuγad qariba*:

tedüi Geser Layiǰab qoyar-i abuγad yabubasu: *nigen yeke aγula-(yin) degere mangγus̄-un sünesün ebügen bolun saγun buyu*: *Geser qubilγan-iyar* [37a, *γučin doloγan*] *kürüged*: *sükeber čokiǰu alaγad Geser ǰarliγ bolurun*: *Layiǰab Rayiǰab qoyar-minu mangγus̄-un aliba dörben qosiγun mal kümün-i ta qoyar tegüs̄-keǰü abuγad*: *namayi küliyeǰü saγu*: *ta qoyar-minu ečiǰü bolqu ügei bi mangγus̄-un aliba sünesün-i ridi qubil-γan-iyar arγa kiǰü bariǰu alaγad*: *altan ḏagini-gi abču irey-e gebe*:

tedüi Geser nigen gs̱an-ṯur kürüged: *qota-yin naiman önčög-ḏüki naiman γadasu*: *naiman sil erdeni naiman γal erdeni-yi abuγad*: *suburγan-i tülkiǰü orkiγad*: *dooran-i nigen altan γadasun-i suγul-ǰu abuγad*: *altan tarbaγan*: *yisün altan γadasu*: *γal erdeni*: *sil erdeni*: *qota-yi tüimeridüged*: *aliba bügüdei čöm qamurču abuγad*: *altan ḏagini-gii küliǰü ǰob[a]γan bilig-ün tasiγur-iyar ǰančiγsaγar abču irebesü*: *qoyar keüken uγtuǰu ireged*: *altan ḏagini-yin küligsen γari tayilǰu talbiγad*: *arban ǰüg-ün eǰen Geser qaγan mangγus̄-un dörben* [37b] *qosiγun mal kümün aliba ǰüil erdeni bügüde-yi qubilγaǰu qoyar imtei* [= *imiti*] *bolγan*: *qoyar keüken-degen ögbe*: *qoyaγula abuγad*: *ketebčin-degen dürüged*: *mangγus̄-un oγγu öngge-ḏü köke morin-i altan ḏagini-ṯur unuγulǰu*: *arban ǰüg-ün eǰen Geser qaγan ger-iyen ǰüg ǰaliran yabuqui-ṯur altan ḏagini-yin unuγsan mangγus̄-(un) köke morin ese yabuǰu qoyina qočo-rba*: *qoyar keüken ergiǰü ireged* [ms: *iregičün*] *Layiǰab morin-iyan baγuǰu eke-degen ögbe*: *aqa degü qoyar sundalaǰu* [ms: *swyd°*] *köke morin-i kötelǰü yabutala*: *genete Geser üǰeged*: *köke morin-ṯur ubadis ögbesü*: *amur morin metü bolba Lubsaγ-a-yi daγariǰu iren geküle*: *üyes̄ gesigün-i öberiyen čučaraγsan aǰuγu*:

arban ǰüg-ün eǰen Geser qaγan gertegen ireged: *altan ḏagini-gi baγuraγulǰu*: *tabun ǰaγun daγaγuli ulus̄ mal-ača qaγ[a]čaγulǰu*: *γaγča ger-iyen baγulγaba Geser-tür Alu mergen altan ayaγ-a-ḏu rasiyan-u [a]rki kiǰü sögödün bariγad*: [ff. 38 sq desunt; ms C 441, f. 33b: *eyin kemen ayilad'q̄ar-un*: *alṯ[a]n dagîṉi-yin yabuṯa-li-i[ṉ]u buruγ̄u bo̤ggetelẹ Alu mergen qaṯun-čiṉi bi γuyinam keme-*

geṯ' mǫrgüγs[e]n-ṯer Geser ǰarlig bölur-un: [ms: C 441, f. 34a, «*qorin* (*derben*) *dalaγan*»] *maγ̄u emę kümün-i tergeng ǰoba=γ̄aya geǰi bel-e*: *Alu mergen-ü ǰarliγ-ača ülü dabaqu-yin tu=laṭą*: *alṯ[a]n ḏagiṉi-gi büggüṯe-gi=i[ṉ]u Alu mergen teggüskeǰü ǫg ke=meγs[e]n-ṯer*: *arban ǰüg-ün eǰen Geser q̄aγ̄an*: *arban kučün teggüsüg=s[e]n manγus-i alaǰu ṩimṉusun ür-e üṉṯesü-i tasülü'üγ̄aṭa*: *tengri-ṉer-ün ǰirγal-iyar ǰirγ̄asu=γ̄ai* : : : : :]

SIBIRISCHE PARALLELEN ZUR ETHNOGRAPHIE DER GEHEIMEN GESCHICHTE DER MONGOLEN

VON

KÄTHE U.-KŐHALMI (Budapest)

Die *Geheime Geschichte der Mongolen* ist, und bleibt noch eine geraume Zeit eine der meistgepflegten Studien der Mongolistik. Die Gesichtspunkte, nach welchen dieses bedeutende und höchst interessante Werk untersucht wurde, sind mannigfaltig, und reichen vom Felde der Literaturwissenschaft und Linguistik bis zu dem der Geschichte, wobei die Möglichkeiten von weitem nicht erschöpft sind. Nach den bisherigen Forschungen der hervorragendsten Mongolisten — B. J. Vladimircov, P. Pelliot, E. Haenisch, A. Mostaert — und in erster Linie denen von S. A. Kozin und L. Ligeti stand es sicher, daß die *Geheime Geschichte der Mongolen* (im weiteren *GGM*) nicht wenige Elemente einer versunkenen alten epischen Dichtung bewahrte, welche sich hoffentlich — wenigstens in ihren größten Zügen — aus der *GGM*, den übrigen zeitgenössischen Chroniken und anderen Geschichtswerken stufenweise erschließen läßt.[1] Kaum kann man für den Mongolisten, ob er Linguist, Literatur- oder Geschichtswissenschaftler, oder aber Ethnologe ist, ein anziehenderes Studium erdenken, als eben diese ältesten Schichten der Kultur eines Volkes zu belauschen, wie sie die *GGM* bietet.

Sei es mir erlaubt, zu Ehren des II. Kongresses der Mongolisten in der Mongolei, eben zu diesen ältesten Schichten der *GGM* aus der Folklore sibirischer Völker einige Parallelen hinzuzufügen, und dadurch den Hintergrund, vor dem sich die frühesten mongolischen epischen Traditionen abspielen, vielleicht ein wenig aufzuhellen helfen.

Den Forschern der Geschichte Innerasiens ist es kein Geheimnis, daß zwischen den Jägerstämmen Südsibiriens und den Steppenvölkern von jeher ein reger Verkehr bestand. Die gestrigen Waldstämme erscheinen morgen in der Steppe, was unter anderem eben durch die ersten Paragraphen der *GGM* glänzend bewiesen wird.[2] Die großen Stammesverbände der Über-

[1] S. A. Kozin, *Êpos mongoljskich narodov*, Moskva—Leningrad 1948, S. 69—75; L. Ligeti, *A mongolok titkos története* [= *Die Geheime Geschichte der Mongolen*], [Übersetzung, Anmerkungen und Nachwort,] Budapest 1962, S. 204—206.

[2] B. Vladimircov, *Le Regime Social des Mongols, Le Feodalisme Nomade*, Paris 1948, S. 40.—41; Kozin, a. a. O., S. 18, 22.

gangsgebiete von Wald und Steppe vereinigten oft Stämme und Sippen verschiedenen Ursprungs: Mongolen, Türken, Tungusen, sogar auch Jenisseier, Samojeden und Ugrier.[3] Unter solchen Umständen wird man nicht wundernehmen, daß die alte epische Dichtung, die Traditionen und Sitten der frühen mongolischen Geschlechter sich zum Teil aus demselben kulturellen Hintergrund erheben, den wir bis in die Gegenwart bei den südsibirischen Jägerstämmen beobachten können, und welcher in gewisser Hinsicht ganz primäre Vorstellungen der eurasischen Waldjäger bewahrte.

Auf Fäden, welche etliche, in der *GGM* notierte Überlieferungen zur Kultur der Taiga binden, machen uns schon einige Übereinstimmungen der Sippennamen aufmerksam. Hier denke ich nicht auf solche, wie der vielumstrittene Name *Urianqai*, der in auf Südsibirien bezüglichen Quellen oft auftaucht, und welcher in der *GGM* als Benennung eines par excellence Waldvolkes angeführt wird,[4] sondern auf solche Zusammenhänge, von welchen uns G. M. Vasilevič unterrichtet: in einigen Erzählungen der Ewenki wird das nach dem Süden zu liegende Land der *Kejan/Kijan* und *Kedan/Kitan*-Leute erwähnt. Diese Benennungen leitet Vasilevič, wohl mit Recht, von dem Volksnamen *Kitan* und dem Beinamen *Kiyan* der Sippe *Kiyat-Borǰigin* und *Kiyat-J̌ürki* ab (*Ist. Folkl.*, S. 50, 207, 339, 345; *Urankai i êvenki*, S. 83–85). Aber auch ein Sippenname in § 47 der *GGM*, *Oronar*, und später in § 202 der Name des Tausendschaftsführer *Oronartai*, weisen auf enge Beziehungen mit Renntierzüchtern hin. Ferner taucht der aus der *GGM* wohlbekannte Stammesname *Merkit* heute als Sippenname bei den Teleuten auf.[5]

*

[3] Vgl. z. B. die Komponenten des chamniganischen Stammesverbandes; K. Uray-Kőhalmi, *Ešče raz k voprosu o proischoždenii chamnigan*: *Kratkie soobščenija Instituta Narodov Azii* 83 (1964), S. 156–163, bes. 161.

[4] Wahrscheinlich ist das nur eine Lebensformbezeichnung, wie etwa «Waldmensch», «streichender Jäger», vgl. G. M. Vasilevič, *Istoričeskij Folklor Êvenkov*, Moskva–Leningrad 1966, S. 179, 204, 207, 213, 215, 218, 223, 227–229, 259, 339–346; Dies., *Urankai i Êvenki*: Geografičesckoe Obščestvo SSSR, *Doklady po etnografii*, 3 (1966), S. 57–93, hauptsächlich S. 83–87. — Vgl. noch B. O. Dolgih, *Rodovoj i plemennoj sostav narodov Sibiri XVII v*: *Trudy Instituta Êtnografii, N. S. LV*, Moskva 1960, S. 298; H. Wilhelm, *A Note on the Migration of the Uriangkai*: *Studia Altaica, Festschrift N. Poppe* (Wiesbaden 1957), S. 172–176.

[5] N. P. Dyrenkova, *Otraženie borby materinskogo i otcovskogo načala v folklore teleutov i kumandincev*: *Sovetskaja Êtnografija* 1936 : 6, S. 70.

Interessante sibirische Parallelen bieten sich zu jenen Paragraphen der *GGM*, die von den Uhrahnen der mongolischen Geschlechter, Alan-qo'a, Dobun-mergen und seinem Bruder Duwa-soqor berichten. Selbst der Name *Alan-qo'a* kommt als *Ala-Kō* in einer sagaischen Heldenerzählung vor (Radloff, *Proben* II/2, S. 177). Noch interessanter sind aber jene sibirische Traditionen, die die übernatürlichen Merkmale von Duwa-soqor erhellen.

In § 4. der *GGM* steht nämlich: *Duwa-soqor manglai dumda qaqča nidütü qurban ne'ürit qaǰar-a qaraqu büle'e* Duwa der Blinde hatte nur ein Auge, mitten auf der Stirn, aber er vermochte damit über drei Wegstrecken zu sehen».[6] Mit Hilfe dieser seiner Tugend erblickt er nach § 5 Alan-qo'a, eine passende Frau für seinen Bruder Dobun-mergen.

Hier erscheint also Duwa-soqor als ein übernatürlich begabter Helfer des Freiers Dobun-mergen. Mit übernatürlichen Eigenschaften ausgestattete Helfer des auf Freite ausgezogenen Helden, (der Vielesser- oder -trinker, der Frostmann, der Schnelläufer, usw.) sind in gewissen Märchentypen, z. B. Aa-Th 513A, 513—14II, Andreev 513, Eberhard-Boratav 77, gewöhnlich. In den europäischen Märchen haben aber diese Helfer einen drolligen Charakter. Übernatürlich begabte Helfer des Helden kommen auch in den ganz anders aufgebauten sibirischen Erzählungen vor, so im ewenkischen Märchen von Altānêj und Tivjānêj (Vasilevič, *Ist. Folkl.*, S. 117, 270) ein Zukunftsager, Wasserschlucker, Felsenwerfer und im Ewenischen (K. A. Novikova, *Êvenskij Folklor*, Magadan 1958, S. 46) ein Vielfresser. Diese übernatürlich Begabten, helfen unter ernsthaften Umständen, in Feindseligkeiten zwischen Sippen. In selkupischen und burjätischen Märchen finden wir unter diesen Helfern auch Fernseher-Scharfschützen. In einer nganassanischen kosmogonischen Legende, wo der Held die Sonnentochter freien will, ist einer der Helfer, ein einäugiger Fernseher-Scharfschütze, dieser wird dann, nach vollendetem Werk zum Waldgott und zum Aufseher der wilden Tiere.[7]

Der Zusammenhang der angeführten sibirischen mythischen Personen mit Duwa-soqor der *GGM* wird einleuchtend damit unterstützt, daß einer

[6] Umschrift von L. Ligeti, *A mongolok titkos története* [= *Die Geheime Geschichte der Mongolen*]: *Mongol Nyelvemléktár* [= *Sammlung mongolischer Sprachdenkmäler*] III, Budapest 1964, S. 15; Übersetzung von E. Haenisch, *Die Geheime Geschichte der Mongolen*, Leipzig 1948, S. 1. Vgl. noch P. Poucha, *Die Geheime Geschichte der Mongolen*: *Archiv Orientalní—Supplementa* IV, Praha 1956, S. 103—4, 109.

[7] U. Harva, *Religiöse Vorstellungen der altaischen Völker*, Helsinki 1938, S. 132; M. G. Voskobojnikov—G. A. Menovščikov, *Skazki narodov Severa*, Moskva—Leningrad 1951, S. 137, 160.

der jakutischen Wald- und Jagdgeister den Namen *Dobun-soχχor* führt, bzw. daß dieser Name etymologisch mit denen des Bruderpaares *Duwa-soqor* und *Dobun-mergen* verwandt ist. Dieser etymologische Zusammenhang erklärt — wenigstens teilweise — die Bedeutungen der mongolischen Namen, vgl. jak. *dobun* «силный, жестокий . . . *Dobun soχχor* имя одного из семи братьев — лесных духов, препятствующаго промислу, ср. *Dabi soχχor*» (*Pek.* I, 725); jak. *soχχor* «кривой, одноглазый, слепой,» (*Pek.* II, 2296).[8] bedeutet. Zugleich kann man auch jene Annahme Pouchas für bewiesen halten, daß *Duwa-soqor* und *Dobun-mergen* ursprünglich die gleiche Person waren (a. a. O., S. 104, 108, 185).

Wir können es also annehmen, daß der einäugige Fernseher-Scharfschütze *Duwa-soqor* bzw. *Dobun soχχor* aus irgendeiner alten sibirischen kosmogonischen Legende stammt.

*

Von der Jugend Bodončars, des Stammvaters der Borǰigin-Sippe, bewahrte die GGM eine bemerkenswerte Episode. Der jüngste Sohn Alan-qo'as wurde nach ihrem Tod von seinen vier Brüdern verhöhnt, *Bodončar-mungqaq* «Bodončar der Blöde» genannt, und bei der Teilung der Erbschaft ausgelassen. In § 24—27 steht weiter von ihm: *Bodončar uruq-a ese to'a(q)daǰu ede atala ya'un ke'eǰü qol da'aritu qodoli se'ültü Oroq-singqula-yi unuǰu ükü'esü inu üküsügei a'asu inu asuqai ke'ejü Onan-müren huru'u yorčiǰu talbiba yorčiǰu Balǰun-ara(l) gürčü tende ebesün nembüle ger kiǰü tende aba sa'uba* 25. *teyin aqui-duriyan boro(q)čin qarčiqai qara quru bariǰu iden büküy-yi üǰeǰü qol da'aritu qodoli se'ültü Oroq-šingqula-yin kilqasu(n)-bar huraqalaǰu bariǰu asaraba* 26. *ideküi ide'en ügei arun činō-yin qun-tur qorqaqsan görö'esün mariyaǰu qarbuǰu alaǰu ideldü'et činō-yin ideksen-ni temgüldüǰü ide'et ö'erün qo'olai-da'an qarčiqai-ba'an ber teǰi'eldün tere hon qarba* 27. *qabur bolba noqot ireküi čaq-tur qarčiqai-ba'an teyile'ülǰü o'orba noqot qalawut qoǰi'ulas tutum qongsi'ut hüngǰi'üles tutum hüngsi'üt hünistele talbiba* «Als Bodontschar sah, daß er nicht mit zur Familie gezählt wurde, sagte er sich: was soll ich hier bleiben? Er bestieg einen Schimmel mit schwarzem Streif, Stummelschwanz und Druckstelle auf dem Rücken, und ritt los mit den Worten: «Wenn er stirbt, werde ich sterben. Wenn er leben bleibt, werde ich leben» den Onan-Fluß abwärts. Auf dem Wege nach dem Gewässer Baltschun aral gelangt, baute er dort eine Strohhütte, um sich dort niederzulassen. 25. Als er so dort

[8] Vgl. St. Kałużyński, *Mongolische Elemente in der jakutischen Sprache*, Warszawa, 1961, S. 67.

wohnte, sah er, wie ein graues Habichtweibchen ein schwarzes Steppenhuhn griff und verzehrte. Da knüpfte er aus dem Schweifhaar des Schimmels mit Rückenstreif, Stummelschwanz und Druckstelle eine Schlinge, fing den Habicht damit und zog ihn auf. 26.Als die Nahrung für seinen Unterhalt ausging, beschlich er das von den Wölfen in den Klippen eingekreiste Wild, schoß es ab und teilte sich mit ihnen, den Wölfen, in die Nahrung. Und was die Wölfe von ihrem Fraß übrig gelassen hatten, das sammelte er auf und verzehrte es in seine eigene Kehle. Und auch seinen Habicht fütterte er mit, und so kamen sie über jenes Jahr hinweg. 27.Es wurde Frühling. Als die Enten kamen, ließ er seinen Habicht hungern, und dann ließ er ihn steigen. Und mit den (erbeuteten) Enten und Wildgänsen behängte er alle verdorrten Bäume und vertrockneten Stämme, bis es anfing, zu stinken» (Umschr. von Ligeti, a. a. O., S. 20; Übers. von Haenisch, a. a. O., S. 4).

Eine ganz ähnliche Episode findet sich in dem Heldenlied der Kïsïl am schwarzen Jüs über Südäi Mergän und Joltai Mergän (Radloff, *Proben der türkischen Volksdichtung* II/2, S. 598–648, II/2, 607–657, besonders 612–614 bzw. 622–624). Südäi Mergän verspielt durch sein feiges, zu einem Mann unpassendes Gebaren seine Frau, sein Volk und alle seine Habe. Von den Menschen verhöhnt, nur in ein Bärenfell gekleidet, auf einem schlechten Gaul begibt er sich in die Bergwildnis, erbaut sich dort, gleich Bodončar, eine Strohhütte, jagt Vögel und Wild, deren Köpfe und Bälge er an den Bäumen rundumher befestigt (Zeilen 499–575).

Dasselbe Motiv ist in einer sehr abgenützten Form auch in der Stammessage der Jakuten enthalten. Der Stammvater Älliäi wird von seinem Schwiegervater Onogai verflucht und verjagt, er bekommt nur einen weißen Hengst und eine weiße Stute mit abgeschnittenen Schwänzen (Stummelschwanz) und ein Paar Rinder mit abgebrochenen Hörnern. In der Wildnis baut er sich eine Jurte, jagt Vögel und Wild, mit deren Federn und Knochen er sein Zelt schmückt.[9]

Die ersten zwei Helden werden wegen ihres, den Normen nicht entsprechendem Benehmens aus der Gesellschaft hinausgestoßen, flüchten auf einem schlechten Pferd in die Wildnis, erbauen sich dort merkwürdigerweise eine Strohhütte, und behängen die umstehenden Bäume mit den Bälgen der erlegten Tiere, was in sich unerklärbar ist. Aus dieser völligen Ausgestoßenheit von allen menschlichen Beziehungen, kommen beide,

[9] Nach W. Radloff, *Die jakutische Sprache in ihrem Verhältnisse zu den Türksprachen: Mémoires de l'Academie Impériale des Sciences de St.-Pétersbourg*, VIII Série, Vol. VIII, Nr. 7, 1908, S. 66, 74–75.

Bodončar und Südäi Mergän, wieder zurück und gelangen zu großen Ehren und Reichtum und bekommen drei Eherfrauen.

Die zeitweilige Verschlossenheit in der Waldeinsamkeit der beiden Helden, das der Verschlossenheit voraufgehende, in die Normen ihrer Gesellschaft

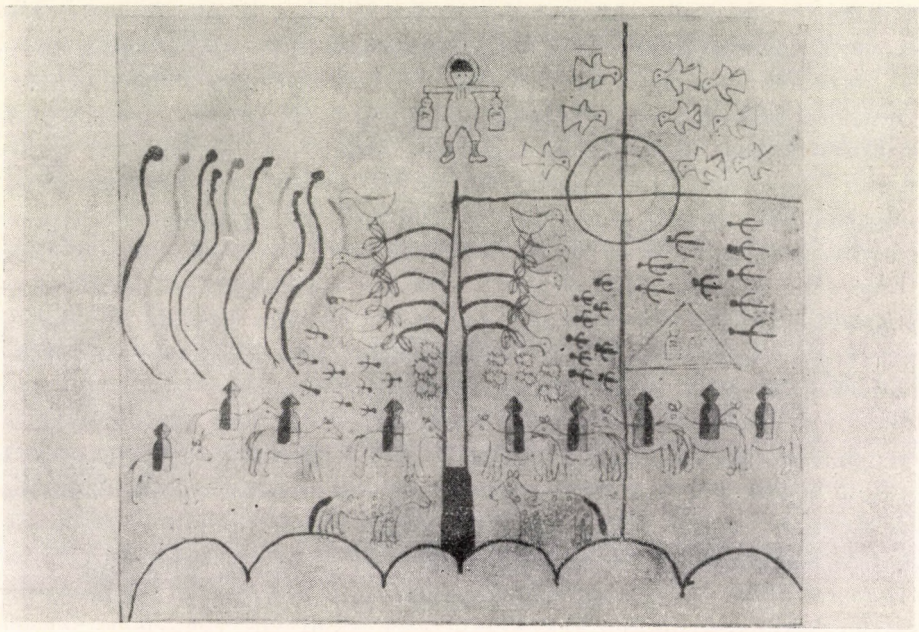


Abb. 1. Darstellung des Sippenbaumes mit den Seelenvögeln; nanaischer *njurchan* (nach Ivanov, *Materialy*, Abb. 140).

nicht passende seltsame Gebahren sowie ihre ruhm- und siegreiche Rückkehr in die Gesellschaft erinnert sehr an den Werdegang der Schamanen. Besonders von den Burjäten berichtet es M. N. Changalov, daß die angehenden Schamanen sich auf lange Zeit in den Wald flüchteten[10]. In der jakutischen Sage gilt nicht der Stammvater Älliäi, sondern sein ältester Sohn, Labiŋχa-sürük als der erste Schamane, womit die Entartung gewisser Züge des Motives erklärt werden können.

Der Umstand, daß die Sippen oft einen gewaltigen Schamanen als Urahnen ehrten, stellt Bodončars Waldleben in eine ganz andere, interessante Beläuchtung. Wie wir sahen, zieht er einen Nebenbach des Onon hinauf, und dort behängt er die Bäume mit Vögeln. In der Glaubenswelt der Ewenki, hat jede Sippe einen eigenen Fluß, der die Oberwelt mit den jenseitigen

Welten verbindet, und die zur Sippe zählenden Seelen können an diesem Fluß von der einen Welt in die andere reisen.[11] An der Quelle des Sippenflusses, an einem Baum, wohnen, nach den Vorstellungen der Ultscha, die Seelen der zukünftigen Geschlechtsmitglieder als Vögel, und wenn sie entwi-

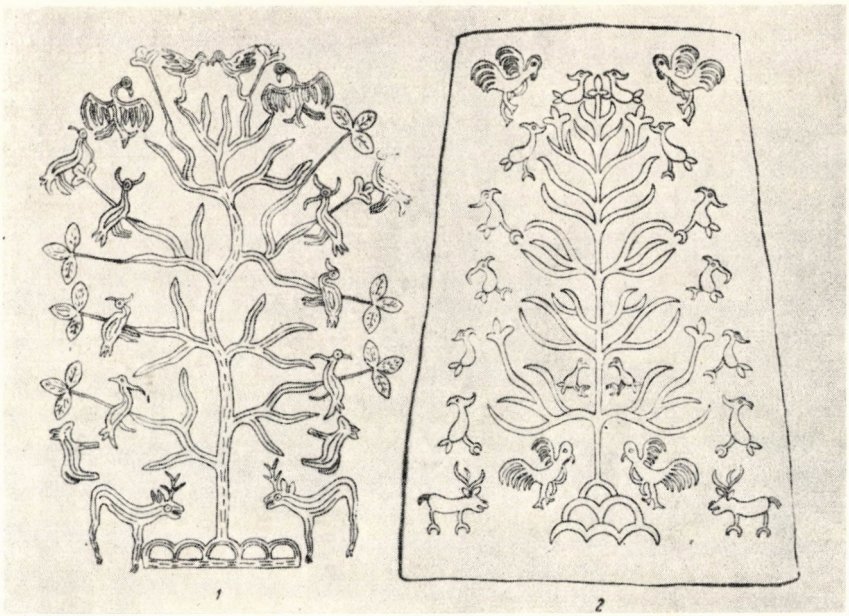


Abb. 2. Darstellungen des Sippenbaumes mit den Seelenvögeln: **1**. Stickerei an einem nanaischen Brautmantel; **2**. nanaische Birkenrindenschnitzerei (nach Ivanov, *Materialy*, Abb. 108).

schen, werden sie von einem Raubvogel, dem Helfergeist des Schamanen eingefangen.[12] In den nanaischen (goldischen) Überlieferungen steht der Sippenbaum, in dessen Ästen die Seelenvögel wohnen, unter der Obhut des Schamanen der Sippe, wird oft an den *njurchan* «Zeichnungen, Amulet-

[10] M. N. Changalov, *Sobranie Sočinenij* II, Ulan-Ude 1959, S. 146—147. Vgl. noch W. Diószegi, *How to Become a Shaman among the Sagais*: *Acta Orient. Hung.* XV, 1962. S. 91.

[11] G. M. Vasilevič, *Rannye predstavlenija o mire u êvenki*: *Trudy Instituta Êtnografii* XI, 1959, S. 170—171.

[12] A. F. Anisimov, *Religija êvenkov, v istoriko-genetičeskom izučenii i problemy proischoždenija pervobytnych verovanij*, Moskva—Leningrad 1958, S. 58—61, 84.

ten» und am bestickten Prunkmantel der Braut abgebildet[13] (s. unsere Abb. 1—2). Baum und Vögel nehmen auch in der Herkunftssage der Mandschu einen wichtigen Platz ein.[14] Ferner gewisse ketische (jenissei-ostjakische)

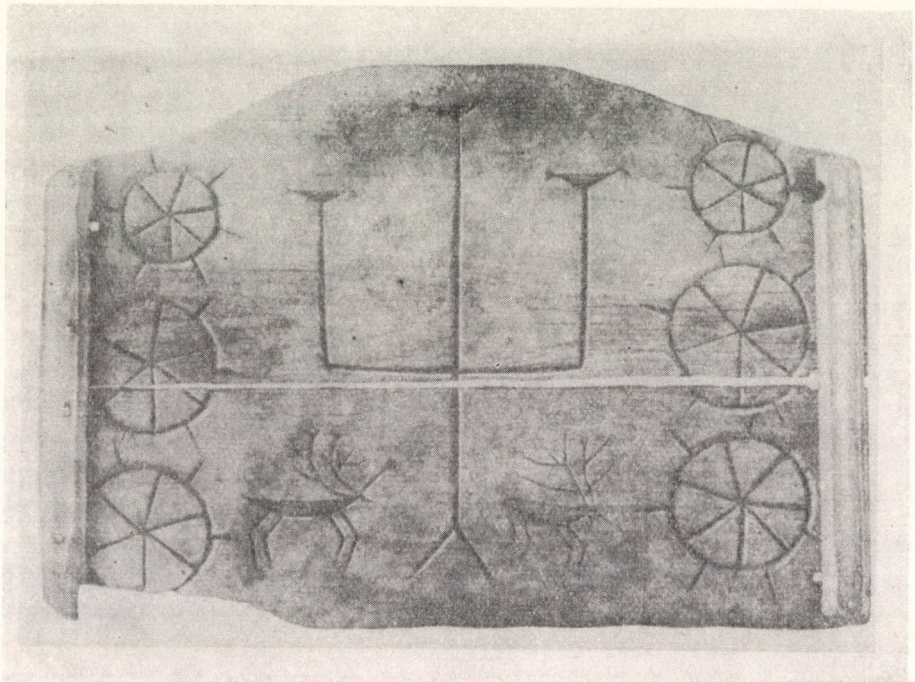


Abb. 3. Das Motiv des Sippenbaumes mit den Seelenvögeln an einem ketischen Schlittenbrett (nach Ivanov, *Materialy*, Abb. 73.)

Schnitzereien lassen sich von der Vorstellung des Sippenbaumes ableiten (Ivanov, a. a. O., S. 73—76 und unsere Abb. 3).

In der Bodončar-Episode der *GGM* ist also ein Überrest der schamanistischen Herkunftsage der Kiyat-Borǰigin erhalten: der Stammvater-Schamane Bodončar jagte die Seelenvögel seiner künftigen Sippe mit der Hilfe seines Habicht-Hilfgeistes zusammen und befestigte sie an dem Sippenbaum.

[13] S. V. Ivanov, *Materialy po izobraziteljnomu iskusstvu narodov Sibiri XIX—načala XX v.*: *Trudy Instituta Êtnografii*, N. S. XXII, 1954, S. 86, 230—240, 280—283, Abb 73, 102—105, 107—111, 138—141.

[14] B. Körner, *Der Ahnenkult der Mandschu in Peking*: *Baeßler Archiv*, N. F., III(1955), S. 175.

In der Variante derselben Episode im *Altan Tobči* ist noch ein weiteres Zeichen von Bodončars übernatürlichen Kräften bewahrt, indem es erwähnt wird, daß sein Annahen immer ein Regen aus blauem Himmel anmeldete.[15]

*

In § 129 ist der erste (und einzige) kriegerische Zusammenstoß zwischen Činggis-qan und seinem Wahlfreund *(anda)*, J̌amuqa, beschrieben. Die Ursache der Feindseligkeit ist, daß ein Angehöriger Činggis-qans den Bruder oder Verwandten J̌amuqas, Taičar, wegen Pferdediebstahls erschossen hatte. Nun kommen die J̌adaran mit J̌amuqa an ihrer Spitze, um Blutrache zu nehmen. Den Sieg trug J̌amuqa davon, Činggis und die seinen mußten sich zurückziehen. Die Beschreibung endet wie folgt: *Činggis qahan J̌amuqa--da tende gödölgekdeǰü Onon-u J̌erene-qabčiqay-a qorbai J̌amuqa ügülerün Onon-u J̌erene-de qorqabai bida ke'eǰü qarirun Činos-un kö'üd-i dalan toqo'ot bučalqaǰu* «Tschinggis Chan wurde dort von Dschamucha zurückgeworfen und wich aus nach dem Engpaß Dscherene am Onan. Dschamucha sprach: «Wir haben ihn nach Dscherene am Onan getrieben» und ließ bei seiner Rückkehr die Prinzen der Tschinos in siebzig Kesseln kochen».[16]

Merkwürdig bei dieser Beschreibung ist, daß J̌amuqa die gefangenen Mitglieder der Sippe Činua, welche ihrer Abstammung nach nahe mit den Borǰigin verwandt waren, in Kesseln kochen ließ. (Die Zahl der Kessel ist wahrscheinlich zu hoch genommen.) Bei Rašīd-'ud-Dīn ist Činggis der Sieger, und er kocht die gefangenen Feinde in siebzig Kesseln[17]. Sogar in späteren Zeiten soll es vorgekommen sein, daß Batu einen Mann des Güyük in heißes Wasser werfen ließ (B. Spuler, *Die Goldene Horde*, Wiesbaden 1965, S. 365).

Das Kochen des besiegten Feindes in großen (eisernen) Kesseln ist in der Folklore sibirischer Völker oft belegt. Die Sagaier vom oberen Abakan erzählen von dem Helden Kan Tögös, daß er auf der Suche nach seinem vertriebenen Vieh in die Unterwelt zu Erlik-kan kommt. Dieser leugnet, daß er der Dieb gewesen wäre, darum *Qan Tögös apčaqtï qaptï,* | *saγaldan qaptï apčaqtï,* | *qara qazaŋa suq-čadïr.* | *Apčaq qopkïp qïsqïr-čadïr:* | *Sala-bär*

[15] C. Bawden, *The Mongol Chronicle Altan Tobči*, Wiesbaden 1955, S. 116.

[16] Umschr. von Ligeti, a. a. O., S. 68; Übers. von Haenisch, a. a. O., S. 37. — Vgl. noch Poucha, a. a. O., S. 24—26 und die Anmerkungen von Ligeti, *A mongolok titkos története*, 1962, S. 152—153.

[17] Rašid-ad-Din, *Sbornik letopisej* I/2, Moskva—Leningrad 1952, S. 88.

arïγ tïnïmnï, | *čōqtap pärīn malïŋni* «Kan Tögös packte den Alten [Erlikkan] | Beim Barte packte er den Alten, | In den schwarzen Kessel steckt er ihn. | Der Alte fürchtet sich und ruft: | Laß frei meine reine Seele, | Ich will dir sagen, wo dein Vieh ist» (Radloff, *Proben*, II/1, S. 138; II/2, S. 140—141, Z. 68—73). Derselbe Kan Tögös wirft auch seinen Feind Kattangar Mergän in den schwarzen Kessel (a. a. O., S. 168, 150, Z. 375—380).

Die Sagaier vom Flusse Is sangen von Kara Pār, dem neunjährigen Helden, ein Heldenlied. Dieser zieht aus, um seinen entschwundenen Vater, Altyn Aira, zu suchen, und erfährt auf seiner Reise von einer neunöhrigen Alten, daß *Altïn Aïranï qara kūlär* | *qazanγa pïs-parγan* «Den Altyn Aira in dem schwarzen Kessel habe ich gesotten» (Radloff, a. a. O., II/1, S. 233; II/2, S. 237, Z. 455—456). Der Held findet den bezeichneten Kessel: *Paza pir ezik astülar,* | *kūlär qazan qainap čadïr,* | *pir pas sïγara qainadï,* | *qaraγï susqun par-tïr* | *Altïn Airanïŋ pazï pol-tïr* | *Minä tirgis polar emäs* «Da kocht ein eiserner Kessel. Ein Kopf kocht herauf | Die Augen waren herausgetreten, | Des Altyn Aira Kopf war es, | Den konnte man nicht lebendig machen» (Radloff, a. a. O., II/1, S. 235; II/2, S. 239, Z. 524—528). Es ist hier bemerkenswert, daß man den im Kessel Gekochten nicht mehr lebendig machen konnte, wo doch in den Heldenliedern die großen Helden oft von ihren Helfern oder Nachkommen auf vielerlei Art wieder ins Leben gerufen werden. Sogar die verbrannten Toten konnten wieder auferstehen (vgl. z. B. Radloff, a. a. O., II/2, S. 162, Z. 1211—1226).

Die völlige Vernichtung des Feindes der Sippe wurde auch bei den westlichen Ewenki durch Kochen im Kessel vollbracht (Vasilevič, *Ist. Folkl.*, S. 17, 289, 359). Die östlichen Ewenki aber verbrannten jene Feinde, deren Auferstehen sie verhindern wollten. Dasselbe taten auch die Ewenen, wie es aus ihren Erzählungen ersichtlich ist.[18]

Also war das Kochen im Kessel bei Sagaien, westlichen Ewenki und alten Mongolen keine Grausamkeit, noch weniger ein Kannibalismus, sondern, nach ihren religiösen Vorstellungen, eine sichere Methode zur Verhinderung des jenseitigen Lebens und der Wiederauferstehung der Sippenfeinde.[19]

[18] Novikova, a. a. O., S. 60, 63, 70—72. — Die Burjäten verbrannten ihre verehrten Toten, nicht den Feind; nach ihren Vorstellungen — ähnlich denen der Sagaien — verhinderte das Verbrennen nicht das jenseitige Leben und das Wiederauferstehen; vgl. Changalov, a. a. O. I, S. 178—179.

[19] Auch von einem ritualen Verzehren der gekochten Feinde ist nie die Rede. In ewenischen Erzählungen kommt bei Racheakten vor, daß der Sieger vom frisch aus der Brust gerissenem Herzen seines Feindes ißt, in solchen Fällen aber findet kein Kochen statt (Novikova, a. a. O., S. 85—86). Die Ewenki besichtigten nur das Herz der getöteten feindlichen Helden (Vasilevič, *Ist. Folkl.*, S. 311—313).

Die Sitte des Kochens der Sippenfeinde in großen Kesseln ist wahscheinlich auf sehr alte Zeiten zurückzuführen. Davon zeugt nicht nur die weite Verbreitung dieses Motivs in der Heldendichtung der sibirischen Völker westlich der Lena, sondern wahrscheinlich auch die aus archäologischen Funden

Abb. 4. Hinrichtung eines Feindes vor dem Eisenkessel; Felsenzeichnung aus Kysyl-Kaja (nach Aspelin-Appelgren-Kivalo, *Alt-altaische Kunstdenkmäler*, Abb. 296).

und Felsenzeichnungen bekannten und den Hunnen zugeschriebenen großen Eisenkessel, die schon bisher in der archäologischen Literatur als kultische Gegenstände galten.[20] An einer der Felsenzeichnungen vom Jenissei ist eine Szene abgebildet, wo ein Krieger in einem grossen Kessel rührt, dies sieht sehr nach einer Darstellung der Vollführung der Rache an einem Feinde aus, der mittels einer Lanze zum Kessel gestossen wird (Aspelin—Appelgren-Kivalo, a. a. O., Abb. 299 und unsere Abb. 4).

*

Im § 140 der *GGM* läßt Činggis-qan, nach einem Sieg über die J̌ürkin-Sippe, seinen Halbbruder, Belgetei, mit dem Atleten der J̌ürkin, Büri-bökö, ringen: *Büri-bökö ulus-un bökö tende Belgütei Büri-bökö qoyar-i abalaldubai*

[20] Aspelin—Appelgren-Kivalo, *Alt-Altaische Kunstdenkmäler*, Helsingfors 1931, S. 41, Abb. 296—300. — N. Fettich, *Archäologische Studien zur Geschichte der späthunnischen Metallkunst*: *Arch. Hung.* XXXI, 1951, S. 38, 139. — Z. Takács, *Catalaunischer Hunnenfund und seine ostasiatischen Verbindungen*: *Acta Orient. Hung.* V (1955), S. 143—173; VI (1956), S. 65—90.

Büri-bökö ülü ilaqdaqu gü'ün unaǰu ökbe Belgütei darun yadan mürüdeǰü sa'ari de'ere qarču Belgütei ginčas kiǰü Činggis qahan-ni üǰegü-lü'e qahan ilügey-iyen ǰa'uba Belgütei uqa otču de'ere inu aqdalaǰu qoyar ǰaqas inu solbin megeǰilen tataǰu niru'u inu ebüdükleǰü ququlǰu ilēbe «Buri boko war eben der Athlet des Volkes. Nun also ließ Tschinggis Chan die Beiden Belgutai und Buri boko zum Ringen antreten. Buri boko als unbesiegbarer Mann ließ sich absichtlich hinfallen. Belgutai, der ihn nicht niederzudrücken vermochte, faßte ihn bei der Schulter und stieg auf seinen Hinteren. Belgutai warf einen Blick zurück, und als er Tschinggis Chan ansah, biß der Chan auf seine Unterlippe. Belgutai verstand. Indem er sich rittlings auf den Gegner setzte, seine beiden Kragensäume mit den Enden zusammenriß und ihm das Knie auf den Rücken stellte, brach er ihm das Rückgrat durch» (Umschr. von Ligeti: *Mongol Nyelvemléktár* III, S. 75; Übers. von Haenisch, a. a. O., S. 41).

Hier rangen miteinander zwei gleichgestellte Helden. Büri-bökö war ein angesehener Mann auch bei anderen Sippen, sogar wie es scheint, auch bei den verwandten Borǰigin. Annehmbar eben wegen seinem Ruf und seiner Kampftüchtigkeit hielt ihn Činggis für einen gefährlichen Menschen, und ließ ihn beim Ringen umbringen. Die Todesart aber verdient unsere Aufmerksamkeit: ihm wurde das Rückgrat gebrochen!

Auf die selbe Weise findet Kököčü Teb-tenggeri, des Mönglik Sohn, der mächtige, angesehene Schamane der Qongqotan, der in seiner Verwegenheit die Brüder Činggis-qans erniedrigen suchte, seinen Tod. Auf Anklage Temüge-otčigins, seines Bruders, und die sehr gut gefaßten, klugen und vorausblickenden, um ihre Kinder besorgten Worte seiner Gemahlin, Börte-čino, gibt Činggis seinem Bruder, dem Otčigin, freie Hand über dem ehrgeizigen Schamanen. Der weitere Hergang lautet nach § 245 der *GGM* so: *Činggis qahan ügülerün qarču bökö gučü temečeldütkün ke'ebe Otčigin Teb-tenggeri-yi čirčü qarurun e'üten bosoqa ǰa'ura urida beledüksen qurban bökös esergü Teb-tenggeri-yi bari'at čirčü qarču niru'u inu qulqulǰu ǰewün ete'ed-ün terged-ün üǰü'ür-e o'orču* «Tschinggis Chan aber sagte: «Gehet hinaus und messet eure Ringerkräfte!» Als Ottschigin den Tebtenggeri nach draußen zog, ergriffen die an der Türschwelle vorher bereitgestellten drei starken Männer entgegenkommend den Tebtenggeri, zerrten ihn heraus und brachen ihm das Rückgrat durch. Dann warfen sie ihn an die linke Seite in die Ecke bei den Karren» (Umschr. von Ligeti, a. a. O., S. 180; Übers. von Haenisch, a. a. O., S. 118).

Die Helden der sagaischen, koibalischen, kisilischen Heldenerzählungen töten ihre Gegner, selbst ruhmreiche Helden, nach langem Ringen auch

durch Brechen des Rückgrates. So lesen wir in Radloffs *Proben* (II/1, S. 231—232, II/2, S. 235, Z. 388—402), wie der junge Kara Pār einen trefflichen Recken mit fuchsrotem Pferde besiegt: *At pazïnaŋ čačras kelĭp | tugustŭlar ikāläŋ | četti kŭngä četträ, | četti künnŭŋ pazïnda | qara čerdäŋ kŏdŭr-siqtï, | qan tegirgä sïyara tuttŭ, | ailandïr-kelĭp tüzürdŭ, | čergä tüskänǰä | as orqazïn četti čerdäŋ, | Qara Pār üzä teptĭ. | Qïzïl qïr atti qāb-aldï quzruyŭnan | čalbaq tasqa čapsïra saptï. | «Cagsï alïp qoilayïzï čoq | ölbözŭn!» tep čōqtadï* «Von den Pferden herabspringend | Packten sich beide | Sieben Tage lang. | Nach sieben Tagen | Hob er ihn von der schwarzen Erde auf | Bis zum Himmel hob er ihn, | Ihn umdrehend schleuderte er ihn nieder. | Ehe er zur Erde fiel, | Das Rückgrat an sieben Stellen | Zertrat ihm Kara Pār. | Das rote Pferd | Packte er beim Schwanze, | Schleuderte es auf einen flachen Stein: | «Ein vortrefflicher Held ohne Todesopfer | Soll nicht sterben!». »

Im koibalischen Heldenlied über Sugdjul-mergän kämpfen die Helden Altyn Kus und Kuskun Alyp dreimal miteinander (Radloff, a. a. O., II/1, S. 321—323, II/2, S. 326—327, Z. 617—677). Das erste Mal stirbt Altyn Kus vom Pfeilschuß seines Gegners, wiederauferstehend ringen sie zweimal miteinander, wobei der Sieger Kuskun Alyp dem besiegten Altyn Kus das Rückgrat bricht: *Alïp törŏn Qusqun Alïptï | attaŋ aŋdara tartïp tïr. | Ac peldäŋ qabïzïp kürästĭlär, ... Qara ᵗjerdäŋ qabïs-siqtï, | qara ᵗjergä ᵗjetkäläktä | ac oqazïn altï ᵗjerdäŋ kezä teptĭ* «Den als Held geborenen Kuskun Alyp | Zog er herab vom Pferde. | Sich bei den Hüften packend, rangen sie, ... Von der schwarzen Erde hob er ihn auf, | Ehe er zur schwarzen Erde zurückkam, | Zertrat er ihm das Rückgrat an sechs Stellen» (Z. 660—662, 675—677).

Mit fast denselben Worten erzählt dieses Heldenlied auch von dem tödlichen Zweikampf von Kuskun Alyp und Kan Ōlak (a. a. O., S. 338—399, Z. 1032—1061), wo dem letzteren das Rückgrat zertreten wird. Zuletzt erleidet der bisher unbesiegbare Kuskun Alyp auch denselben Tod durch die Hände des jugendlichen Helden Sugdjul Mergän (a. a. O., II/1, S. 347—348, II/2, 352, Z. 1526—1529). Auch in weiteren Heldenliedern können wir dieselbe Szene beobachten, z. B. in dem früher schon angeführten Lied über Südäi-mergän und Joltai-mergän (Radloff, a. a. O., II/1, S. 638, II/2, S. 581, Z. 1380—1383).

Aus diesen Parallelen ist es klar ersichtlich, daß das Brechen des Rückgrates sowohl in den Heldenliedern der südsibirischen Türken als auch noch bei den Mongolen Činggis-qans für einen ehrenhaften Tod galt. Diese Hinrichtungsart hat aber auch andere Aspekte. Sie kommt nämlich nicht nur bei Menschen vor, sondern auch den dem Himmel geopferten weißen Tieren

brachen z. B. die Beltiren am Abakan das Rückgrat.[21] Dieses Opfer muß nämlich b l u t l o s getötet werden. Blutlos, mit einem dumpfen Schlag vor die Stirn wurden die Pferde, welche ihre Herren in das Jenseits begleiteten, auch von den pannonischen Awaren entleibt.[22]

Auf den Zusammenhang zwischen der Blutlosen, durch Brechung des Rückgrates vollzogenen Tötung heiliger Opfertiere und der Hinrichtungsart, welche nur der geheiligten Sippe des Herrschers zukam und ebenso vor sich ging, hatte schon G. Vernadsky (*The Origins of Russia*, Oxford, 1959, S. 18) unsere Aufmerksamkeit geleitet. Das Blutvergießen wollte man, annehmbar, darum so peinlich vermeiden, weil mit schon einem Blutstropfen von der Seele, oder magischen Kraft des Opfers (oder geheiligten Person) etwas verlorengehen oder entweichen könnte. Die Opfer und die geheiligten Helden sollten aber womöglich unversehrt ins Jenseits kommen.

Alle Personen der Heldenlieder sind magischen Charakters, sie sind entweder mythische Gestalten oder die Stammväter der Sippen. Annehmbar gilt von den südsibirischen Heldenliedern aus Radloffs Sammlung dasselbe, was Vasilevič von den Heldenerzählungen der Ewenki, den *nimŋan*, feststellte «Die Bedeutung des Wortes *nimŋan* sowie die untergeordnete Rolle der Schamanen in einigen alten Jägerzeremonien, die kein Blutopfer erforderten, ferner eine Funktion der Schamanen — Hüter der Stammesgeschichte zu sein — zeugen davon, daß eine gewisse Gruppe der Personen, bevor sie zu Schamanen wurden, Hüter und Träger aller Kentnisse waren. Die Sitte, Ereignisse aus dem früheren Leben des Stammes und der Sippe in bestimmter Form wiederzugeben, wurde beibehalten und von den ersten Schamanen auch beim Schamanieren fortgesetzt» (*Ursprung der Gesänge bei den Ewenki*: *Acta Ethn. Hung.* IX, 1960, S. 153—155; vgl. Dies., *Ist. Folkl.*, S. 6—8).

Die geweihten Gestalten der Sippentradition konnten selbstverständlich nicht eines gewöhnlichen Todes sterben. Wenn wir nun, in dieser Sicht, die durch Brechung des Rückgrates entleibten Personen der *GGM* untersuchen, zeigt es sich gleich, daß sie in Hinsicht der Sippe, keine gewöhnlichen Menschen waren. Kököčü Tebtenggeri war Schamane, Büri-bökö der bisher unbesiegbare Ringkämpfer und Held seiner Sippe. Beide Sippen, die Qongqotat des Tebtenggeri und die J̌ürkin des Büri-bökö zählten zu den nächstverwandten Sippen der Borǰigin.

[21] H. Findeisen, *Religiöse Gebräuche bei den Sarten, Beltiren und Jakuten*: *Zeitschrift für Ethnologie*, LVI, 1924, S. 268.

[22] Kiss A.—Kralovánszky A., *A márfai avarkori lósir* [= *Das awarenzeitliche Pferdegrab von Márfa*]: *A Magyar Mezőgazdasági Múzeum Közleményei* [= *Mitteilungen des Ungarischen landwirtschaftlichen Museums*] 1964, S. 251—254.

Sehr vielsagend in dieser Hinsicht ist das letzte Gespräch zwischen Činggis und seinem untreuen Wahlbruder (*anda*) J̌amuqa. Die Szene läuft nach § 200–201 der *GGM* dem Folgenden gemäß ab: J̌amuqa wird nach der Niederlage der Naimanen auf der Flucht von seinen vier Untertanen gefangen genommen, und dem Činggis-qan vorgeführt. J̌amuqa klagt seinem alten Freund über die Schandtat, welche seine Diener ihn antaten, worauf sie Činggis vor den Augen ihres Herren enthaupten ließ. Jetzt folgt ein interessantes Zwiegespräch zwischen den Wahlbrüdern. Činggis will — nach der *GGM* — seinem alten Freund alles verzeihen und ihn in alter Herzlichkeit in seine nächste Umgebung aufnehmen. J̌amuqa aber weigert sich das anzunehmen, denn er hatte schwer gegen seinen Freund gefehlt, und hatte dabei auch seine Ehre verspielt. Er wäre seinem edlen und weitherzigen Freund nur eine Last und Bedrückung, darum erbetet er für sich den Tod: *anda soyurqa'asu namayi ötör nököče'esü anda ǰürüge-ben amumu ǰe či anda soyurqaǰu ala'ulurun čisü ülü qarqan ala'ul üküǰü gebte'esü ölük yasun minu ündür etügen-tür e'üre turuq uruq-un uruq-a činu gürtele ihēǰü öksü hirü'er buluyu ǰe bi huǰa'ur ö'ere törülkitü büle'e bi hüle'ü törülkitü anda--yin sülder-e daruqdaba ǰe bi ügüleksen üges minu ülü umartan üde manaqar duratču ügüleldü(t)kün ta edö'e namayi ötörletügei ke'en ügüle'esü* «Wenn du, o Freund, geruhst, mich schleunigst zu erledigen, wirst du deiner Seele Frieden bescheren. Wenn du, o Freund mich zu töten geruhst, t ö t e m i c h, o h n e B l u t z u v e r g i e ß e n. Wenn ich tot daliege, und du meine leblose Leiche auf einem hohen Platz beisetzest, dann werde ich auf langer Ferne, bis auf die Enkel deiner Enkel euch Schutz gewähren und ein ewiges Gebet für euch sein! I c h b i n v o n e d l e r, b e s o n d e r e r G e b u r t. Durch die Majestät des Freundes von noch edlerer Geburt bin ich besiegt worden. Vergesset nicht die Worte, die ich gesprochen!» (Umschr. von Ligeti, a. a. O., S. 143; Übers. von Haenisch, a. a. O., S. 91). Činggis preist wieder seinen alten Freund, nimmt seine Selbstanklage nicht an, aber akzeptiert seinen Todeswillen. Er sucht nach einem genug schwer wiegenden Grund, wofür er einem Schwurbruder fürs Leben, das Leben nehmen kann. Als solchen findet er am meisten geeignet den Rachezug J̌amuqas wegen Taičars Tötung durch Čoǰi-darmala, wo er stark bedrängt wurde von den J̌adaran (vgl. oben, S. 255).

Es kommt dem heutigen Leser etwas paradox vor, daß Činggis über J̌amuqa die Todesstrafe nicht darum verhängt, weil er öfter Partei gegen ihn geschlagen hatte, und zu seinen Feinden, den Kereit und den Naiman übergegangen ist, sondern die Ursache des Todesurteils ein verhältnismäßig kleiner Streit sein konnte, der wegen Pferde-Diebstahls ausgebrochen

war.[23] Wir dürfen aber nicht vergessen, daß es hier von eben dem Streit handelt, der wegen dem Tod Taičars, des Bruders oder Verwandten J̌amuqas ausbrach, und infolge welchem J̌amuqa aus Rache die in seine Hände gefallenen Anführer der Činos — einer nahverwandten Sippe der Borǰigin — in Kesseln kochen ließ, das heißt, ihnen nicht nur das Leben in dieser Welt nahm, sondern auch das im Jenseits, sie also völlig vernichtete. Diese Tat mußte nach den Gesetzen der Blutrache, welche für jedes Sippenmitglied unumgehbar waren, gerächt werden. In solcher Sicht war J̌amuqas Tat genug schwerwiegend um ihn — obwohl er Schwurbruder war — hinrichten zu lassen. Doch Činggis verfahrt hier großzüging und wirft seinen frevelhaften Freund nicht in den Kessel, sondern genehmigt seinen Wunsch, indem er ihm die Gnade des blutlosen Todes zukommen läßt. Dieser ehrenhafte blutlose Tod kann m. E. nur die Hinrichtung mittels Brechung des Rückgrates sein, darauf läßt sich schließen, erstens da J̌amuqa diese Todesart mit Berufung auf seine edle und besondere Geburt erbetet, zweitens ging die Hinrichtung schnell vor sich, und konnte so keine Vergiftung sein.[24]

Zum Schluß möchten wir es noch erwähnen, daß die Übereinstimmungen mit der Folklore sibirischer Völker sich nicht nur auf die *GGM* beschränkt, sondern daß man solche auch in anderen, zum selben Kreise gehörenden mongolischen Geschichtswerken auffinden kann. Wir wollen hier nur ein Beispiel aufführen, nämlich die Episode, wie sich Yisügei-baγatur, der Vater Temüǰins, sein Weib, die Stammutter der Čingisiden, raubte.

Nach § 54 der *GGM* wird diese Episode so erzählt, daß Yisügei einmal am Onon-Fluß Vögel jagte, und dabei sah, wie ein Mann vom Stamm der Märkit, Yeke Čiledü, ein besonders schönes Mädchen von den Olqunud heimführte. Da holte er seine Brüder zur Hilfe, und zu dritt jagten sie dem Yeke Čiledü seine Braut ab.

In der Chronik *Altan Tobči* ist dieselbe Episode in § 11 etwas anders,

[23] In historischer Sicht, und einem Realpolitiker, wie es *Činggis* war, konnte der vorgeschobene Streit wahrlich nur zum Vorwand dienen, wie es Ligeti (*A mongolok titkos története*, Budapest 1962, S. 169.) feststellte — und wie auch anderseits, der Pferdediebstahl und *Taičars* Tod auch nur Vorwände waren zum Angriff vom Lager des *Činggis*. Jedoch nach den in der Sippengesellschaft waltenden Gesetzen der Blutrache war es eine brauchbar ernste Motivierung, mit der *Činggis* — oder der Chroniker — diese Tat begründen konnte.

[24] Man kann es sehr wohl annehmen das *J̌amuqas* Tod sich nicht so abspielte wie es die *GGM* angibt, sondern nach der Variante Rašīd-ad-Dīns (*Sbornik letopisej*, S. I, 1, 191—192). Danach wurde er nämlich Elǰigedai gegeben, der ihm Arme und Beine abschneiden ließ, und ihn so tötete. Aber der Tradition der Heldenerzählungen kam ein solcher Tod, wie er in der *GGM* beschrieben ist, besser.

aber ausführlicher zu finden: . . .*Yisügei Bayatur Daritai Očoqon qoyar degüben abču anglan yabuqui-dur. nigen čindaya biyu kiǰü qayaba. tere nigen ekener sigegsen aǰuyu. tegün-dür tergen-ü mör-iyen ečiǰü. yisügei degüüdegen tere eme-eče sayin köbegün törökü geǰü keleged. tergen-ü mör-iyer nekeǰü ečiküle-ni* «He (*Yisügei Bayatur*) took his two younger brothers, *Daritai* and *Očoqon* hunting. Then, saying: «Is that a white hare?» they surrounded it from both sides, but it was (the place where) a woman had pissed. Thereupon, going along by the tracks of the carts, *Yisügei* said to his younger brothers: «From that woman good sons will be born.» They went on, following the tracks of the carts» (C. Bawden, a. a. O., S. 39—40, 117). Der weitere Ablauf der Geschehnisse ist in den zwei Versionen völlig gleich.

Abgesehen von den abweichenden Namen der Brüder des Yisügei (vgl. Bawden, a. a. O., S. 117, Anm. 11), unterscheidet sich die Variante des Altan Tobči auch in dem, daß hier Yisügei und seine Brüder, bevor sie noch Yeke Čiledüs Braut gesehen hätten, schon von ihrer Spur feststellen, daß sie schöne Söhne gebären wird. Es kann uns nicht wundernehmen, daß erfahrene Jäger es von der Wasser- und der Fußspur erkennen können, daß dort eine Frau ihr Bedürfnis verrichtete, — aber woraus folgerten sie, daß diese Frau vortreffliche Nachkommen haben wird?

Nun, in der Herkunftsage der Jakuten kommt eine sehr ähnliche Episode vor. Der Stammvater der Jakuten, Ellei (Älliäi), lebt jahrelang bei dem reichen Omogoi: *Onno sïlǰan Älliäi sana bular Omoγoi ikki kïsïttan bïrdärin talan oloχ ïlïaγïn. Onon sasan turan körör ol ikki kïs īktīllärin; onno kördöγünä — otčuγui kïs īktīrä kügännāχ, ulaχχan kïs īktīrä kügänä suoχ; sïraidarïnan otčuguja kusaγan, ulaχχana üčügäi. Onu Älliäi tolkuidūr: «bu kügännäχ īktāγä oγolordāχ ǰaχtar buoluoγa, ulaχχana oγoto cuoχ buoluoγa» diän. Ol tolkujunan Omoγoiton kördūr otčuγui kïsï; onu biärär Älliägä ojoγunan. Ol χojut Älliäi tolkujun kurduk bïrdärä oγolōχ, bïrdärä oγoto suoχ buolbut* «Dort lebend beschloß Alliäi, eine der beiden Töchter des Omoγoi auszuwählen und sie zur Frau zu nehmen. Darauf versteckte er sich und schaute zu, wie diese beiden Töchter ihr Wasser ließen, dabei beobachtete er, daß die jüngere Tochter ihr Wasser mit Schaum ließ, die ältere aber ohne Schaum. Von Antlitz war die Jüngere häßlich, die Ältere aber schön. Da überlegte Alliäi bei sich folgendermaßen «Die ihr Wasser mit Schaum ließ, wird eine kinderreiche Frau sein, die Ältere aber wird kinderlos sein». Dies bedenkend erbat er von Omogoi die jüngere Tochter, und dieser gab sie ihm zur Frau. Später geschah es wie Alliäi gedacht hatte, die Eine gebar Kinder, die Andere aber blieb kinderlos» (Radloff, *Die jakutische Sprache,* Umschr., S. 60, Übers., S. 66). — Dieselbe Episode ist auch in der

von Priklonski aufgezeichneten Variante der Sage vorhanden, nur wird hier der Schaum einem weißen Rebhun angeglichen. Die Episoden des *Altan Tobči* und der jakutischen Sage gleichen sich nicht nur in dem, daß der Schaum für ein weißes und fruchtbares Tierchen — Hase oder Rebhuhn — gehalten wird, sondern, daß man daraus auf viele Nachkommen folgert. Im Volksglauben kommt es auch anderswo vor, daß man aus dem Maße oder dem Funktionieren der urogenitalen Organe auf die Qualität und Quantität der Nachkommen schließt. Nach diesem Glauben muß also das kräftige Urinieren bei einer Ahnfrau sehr wünschenswert sein, was das Vorhandensein dieses Motivs in den Herkunftsagen erklärt.

Die angeführten Parallelen und deren ethnographische Auslegung bezeugen, daß sich in die *GGM*, und auch die ihr verwandten Chroniken, Elemente einwoben, welche die Sitten und Bräuche eines vorhergehenden Stadiums, dessen der Sippengemeinschaft, spiegeln. L. Ligeti hat auf die naiven epischen Elemente der *GGM* (die von den späteren Chronisten aus dynastischen Interessen oft verändert, verstümmelt, oder gar ausgelassen wurden) schon hingedeutet.[25] Man kann es annehmen, daß schon zu Lebzeiten Činggis-qans die Sänger seiner, und der nahverwandten Sippen, später auch die Hofsänger und Spielmänner, die Taten des ruhmreichen Herrschers besangen, und so sich allmählich eine Epopöe zusammentat. Zu dieser wurde wahrscheinlich nicht nur die Ursprungssage der Borǰigin-Sippe, die sich schon seit Generationen in vollständiger Form tradierte (vgl. oben S. 254 und Vasilevič. *Ursprung der Gesänge bei den Ewenki*, S. 155), verwertet, sondern auch beliebte Motive, Episoden, Klisches aus anderen bekannten Heldenerzählungen.

Wie wir es schon vorangehend erwähnten, lebte ein Teil der Mongolen zu den Zeiten Činggis-qans noch unter denselben Umständen wie die südsibirischen Türkstämme und die südlichen Ewenki, darum konnte die epische Tradition letzterer, der *GGM* ähnliche Motive bewahren. Das eingehende Studium der Folklore südsibirischer Völker kann uns daher auch zum besseren Kenntnis der ursprünglichen Epik der Mongolen verhelfen, und manche, dem heutigen Forscher bisher unverständliche Motive und Vorgänge in der *GGM* und den ihr verwandten Chroniken aufhellen. Auf diesem vielversprechenden Weg bedeutet dieser Aufsatz nur den ersten vagen Schritt.

[25] Universitätsvorträge, ferner Beitrag zum Vortrag von G. Tolnai, *A realizmus kérdései és a régi magyar irodalom* [= *Die Fragen des Realismus und die alte ungarische Literatur*]: *A realizmus kérdései a magyar irodalomban* [= *Die Fragen des Realismus in der ungarischen Literatur*], Budapest 1956, S. 85—89.

LE TABGHATCH, UN DIALECTE DE LA LANGUE SIEN-PI

PAR

LOUIS LIGETI (Budapest)

D'après la tradition historique les 鮮卑 *Sien-pei* ou *Sien-pi* font leur apparition vers le IIIe siècle avant notre ère. C'est à cette époque que *Mao-touen*, le *chan-yu* des *Hiong-nou* infligea une défaite catastrophique aux Tong-hou, ses voisins orientaux. A la suite de la dispersion de cette confédération tribale nomade apparurent les Sien-pi, concurremment avec les *Wou-houan* (*Wou-wan*).

Les Wou-houan, fidèles à la tradition des Tong-hou ne cessèrent d'inquiéter, par leurs razzias, les Hiong-nou, mais sous les *San-kouo*, ils finirent, par disparaître sous les coups de Ts'ao Ts'ao.

Les Sien-pi éclipsés par les Wou-houan pendant plus de trois siècles, commencent à faire parler d'eux vers le milieu du IIe siècle de notre ère, époque à laquelle *T'an-che-houai*, leur chef réussit à refaire l'empire nomade d'autrefois.[1] Cependant, l'empire sien-pi s'avéra éphémère et les tribus sien-pi se retirèrent au foyer ancestral, dans le Leao-tong, au nord de la Corée.

Les tribus sien-pi campées à la frontière du monde chinois réclamaient un rôle de plus en plus important dans l'histoire de la Chine. En effet, certains de leurs clans se taillèrent un royaume dans le Nord de la Chine dont les chefs gouvernaient en souverains chinois. Parmi les plus importants on peut rappeler les clans 慕容 *Mou-jong*, 于文 *Yu-wen*, 乞伏 *K'i-fou*, 吐谷渾 *T'ou-yu-houen*, ainsi que les peuples 拓跋 *T'o-pa*, 契丹 *K'i-tan* et 宝韋 *Che-wei*.

Les *Mou-jong* donnèrent à la Chine les dynasties *Yen*: les Yen antérieurs (*Ts'ien Yen*, 349—370), ensuite les Yen postérieurs (*Heou Yen*, 384—407);

[1] *San-kouo tche* XXX, 5*a*—9*b* (dans le commentaire du texte consacré aux Sien-pi on lit un passage considérable tiré du *Wei-chou* perdu, dû à *Wang Tch'en*; cf. O. Franke, *Geschichte des Chinesischen Reiches* III [Berlin—Leipzig 1937], p. 137); *Heou Han-chou* XC, 8*a*—20*a*. N. Ja. Bičurin (Jakinf), *Sobranie svedenij o narodach obitavšich v Srednej Azii v drevnie vremena* I (Moskva—Leningrad 1950), pp. 149—159 (traductions des textes sur les Sien-pi d'après le *Heou Han-chou* et le *T'ong-kien kang-mou*). G. Schreiber, *Das Volk der Hsien-pi zur Han Zeit* dans *Monumenta Serica* XII, 1947, pp. 145—203 (traductions des textes sur les *Sien-pi* d'après le *Wei-chou* et le *Heou Han-chou*). Cf. René Grousset, *L'empire des steppes*[2] (Paris 1948), pp. 95—103.

la capitale de ces derniers était d'abord au Hopei actuel, puis au Honan. Des Yen postérieurs se séparèrent les Yen occidentaux (*Si Yen*, 384—396), leur capitale se trouvait au Chansi. Les Yen du Sud (*Nan Yen*, 389—410), établis au Chantong, furent anéantis par les Song. Enfin les Yen du Nord (*Pei Yen*, 409—436), renversés par les Wei, étaient d'origine chinoise.[2]

Le clan *Yu-wen* créa, après la chute des Wei, la dynastie des Tcheou du Nord (capitale à Tch'ang-ngan).[3]

Les *K'i-fou* fondèrent la dynastie des *Ts'in* occidentaux (385—400, 409—431); ils avaient leur capitale à Lan-tcheou, au Kansou.[4]

Les *T'ou-yu-houen* ou 退渾 *T'ouei-houen*, arrivés au début du IVe siècle du Leao-tong, s'établirent entre *Ho-tcheou* et le *Ts'ing-hai*. Leur royaume fut florissant du milieu du VIe siècle jusqu'à la fin du VIIe siècle (541—700). En lutte perpétuelle avec les Tibétains et les tribus voisines, ils finirent par avoir le dessous; leur puissance locale fut anéantie vers 700. Néanmoins, les T'ou-yu-houen ne cessèrent de mener une existence sans importance politique au moins jusqu'au Xe siècle.[5] Ils étaient appelés *'A-ža* par les Tibétains.[6]

[2] G. Schreiber, *The History of the Former Yen Dynasty* (285—370), dans *Monumenta Serica* XIV (1949—1955), pp. 374—480; XV (1956), pp. 1—141, avec 2 cartes géographiques. Sur les sources de l'histoire des Yen, voir G. Schreiber, *op. cit.*, pp. 380—387. N. Ja. Bičurin, *Sobranie svedenij* I, pp. 159—167 (d'après le *T'ong-kien kang-mou*). Cf. encore, H. Cordier, *Histoire générale de la Chine* I (Paris 1920), pp. 317—323; R. Grousset, *L'empire des steppes*[2], pp. 102—103.

[3] *Tcheou-chou*; *Pei-che* IX—X. H. Cordier, *Histoire générale de la Chine* I, pp. 376—382. O. Franke, *Geschichte des Chinesischen Reiches* II, pp. 179—180.

[4] *Pei-che* XCIII. O. Franke, *Geschichte des Chinesischen Reiches* II, 111—112.

[5] *Tsin-chou* XCVII, 4*a*—7*b*; *Song-chou* XCVI, 1*a*—7*a*; *Nan Ts'i-chou* LIX, 4*a*—6*a* (*Ho-nan*); *Leang-chou* LIV, 37*b*—39*a*; *Wei-chou* CI, 9*a*—20*b*, *Tcheou-chou* L, 8*a*—10*b*; *Souei-chou* LXXXIII, 1*b*—5*a*; *Nan-che* LXXIX, 9*a*—10*a* (*Ho-nan wang*); *Pei-che* XCVI, 8*b*—20*a*; *K'ieou T'ang-chou* CXCVIII, 5*b*—8*b*; *Sin T'ang-chou* CCXXI A 5*b*—8*a*: *Wou-tai che-ki* LXXIV, 2*a*—3*b* (*T'ou-houei*). T. D. Carroll, *Account of the T'ù-yù hún in the History of the Chìn Dynasty: Chinese Dynastic Histories Translations* (Berkeley and Los Angeles 1953), No 4. H. Cordier, *Histoire générale de la Chine* I, pp. 331—333, 385—386, 397—398, 415—417, 434—435. O. Franke, *Geschichte des Chinesischen Reiches* III, p. 250 et suiv. Dans les textes chinois consacrés aux Tibétains, les *T'ou-yu-houen* apparaissent dès 634; Paul Pelliot, *Histoire ancienne du Tibet* (Paris 1961), p. 164. Outre les textes chinois, les documents tibétains préclassiques nous offrent bon nombre de renseignements, sous le nom *'A-ža*, sur les *T'ou-yu-houen*. Dans les *Annales* de Touen-houang, ils sont mentionnés sous les années 659, 660, 661, 663, 664, 665, 666, 669, 684, 689, 693, 695, 696, 714, 727, 735, 742; J. Bacot—F. W. Thomas—Ch. Toussaint, *Documents de Touen-houang relatifs à l'histoire du Tibet* (Paris 1940—1946), pp. 31—38, 44, 47, 48, 50, 51. Dans le fragment de Londres des

Le clan *T'o-pa* fonda d'abord la dynastie *Wei* ou *Yuan Wei* qui dura de 386 à 538; leur capitale était d'abord *P'ing-tch'ang*, ensuite *Lo-yang*. Les Yuan Wei furent remplacés par les Wei occidentaux (*Si Wei*, 538—556,

---

Annales, les *'A-ža* sont encore mentionnés sous l'année 759 (*op. cit.*, p. 64). La *Chronique royale* les fait figurer au temps du roi *Sroṅ-brcan sgam-po* (629—649); Bacot—Thomas—Toussaint, *Documents*, p. 147. Par ailleurs, parmi les textes tibétains préclassiques de Londres consacrés aux *'A-ža* il se trouve un fragment particulièrement intéressant. Il comprend des portions assez importantes d'une rédaction des *Annales royales* (d'inspiration féminine?) où il est question entre autres de la reine *Khri-baṅs* et de son fils *Ma-ga Tho-gon Kha-gan* des *'A-ža*. Le document énumère les événements des années allant de 634 à 642. Cf. F. W. Thomas. *Tibetan Literary Texts and Documents Concerning Chinese Turkestan* II (London 1951), pp. 8—16; III (London 1955), pp. 1—2. Par un curieux hasard, F. W. Thomas, dont les dates tibétaines sont en général correctes, ici, partant d'un faux point d'appui chronologique, établit à tort la date du document entre 635 et 643. (La date de 648, p. 12, est une simple faute d'impression pour 643 qui répond évidemment à 642 de notre ère.)

[6] *T'ou-yu-houen* était à l'origine le nom du frère aîné de *Mou-jong Wei* (on Houei), qui, par suite de dissentiments avec son frère cadet, amena son peuple vers le sud-ouest, aux environs de Ts'ing-hai (Koukou-nor). En tant que nom de peuple il alterne, dans les textes chinois, avec *T'ou-houen*, *T'ouei-houen* et *T'ou-houei*. Sa vraie forme reste toujours problématique. On a cherché à la retrouver dans le titre de *Tho-gon kha-gan* (F. W. Thomas, *Nam. An Ancient Language of the Sino-Tibetan Borderland*, London 1948. Publications of the Philological Society XIV, p. 45); cette identification paraît probable, pour bien des raisons. Fait curieux, les anciens documents turcs sont muets au sujet des T'ou-yu-houen, tout au moins, leur nom n'y a pas été retrouvé jusqu'à ce jour. Son interprétation par le prétendu nom de charge *tuiyun* (K. A. Wittfogel—Fêng Chia-shêng, *History of Chinese Society*, p. 105), attesté deux fois dans l'inscription de Kül tägin (T. Tekin, *A Grammar of Orkhon Turkic*, p. 386) reste problématique. Ne faut-il pas voir là le nom même des *T'ou-yu-houen*, *T'ouei-houen*? Jadis on a songé à rapprocher le chin. *T'ou-yu-houen* du tib. *Drugu*, *Drug-gu* (khotanais *ttrṛūkī*, *ttūrkī*; *JRAS* 1939, 86) cf. L. Ligeti, *A propos du «Rapport sur les rois demeurant dans le Nord»* (sous presse). Ce rapprochement indéfendable a été renouvelé par Thomas D. Caroll, *Account of the T'ù-yù-hún in the History of the Chìn Dynasty*, pp. 17—18. Le nom *'A-ža* des Tibétains revient dans les textes chinois sous les formes 阿柴 *A-tch'ai*, ach. *'a-ḍz̧ᵉai* (*Tsin-chou* XCVII, 5*a* 2; *Song-chou* XCVI, 1*a* 1) et 阿豺 *A-tch'ai*, ach. *'a-ḍz̧ᶜai* (*Leang-chou* LIV, 3861—2; *Nan-che* LXXXIX, 9*b*—12-); cf. P. Pelliot, *Notes sur les T'ou-yu-houen et les Sou-pi*: *T'oung Pao* XX, 1921, pp. 324—325; O. Franke, *Geschichte des Chinesischen Reiches* III, p. 251; Th. D. Carroll, *op. cit.*, pp. 23—24. Dans le court lexique sino-tibétain provenant de Touen-houang, le tib. *'A-ža* est rendu par le chin. *T'ouei-houen*; P. Pelliot, *Histoire ancienne du Tibet*, p. 143. D'après les textes chinois invoqués plus haut, les *T'ou-yu-houen* ont été appelés *A-tch'ai* (donc *'A-ža*), par leurs voisins tibétains et par les tribus d'affinité tibétaine du nord-ouest. Pelliot: *T'oung Pao* XX, 324—325, a proposé de voir dans le nom *A-tch'ai* la même dénomination que dans celle des barbares 𥫱 *Tseu*, anciens eslaves des Hiong-nou établis, au IIIe siècle, au nord du Kansou. Le nom *Tseu*, ach. *tsiᵩ*,

avec leur cour à *Tch'ang-ngan*), considérés comme leurs successeurs légitimes en face des Wei orientaux (*Tong Wei*, 529—549) usurpateurs. Quoiqu'il en soit, les Wei orientaux furent à leur tour dépossédés par les Ts'i du Nord (*Pei Ts'i*, 550—577) d'origine chinoise; les Wei occidentaux furent renversés par les Tcheou du Nord (*Pei Tcheou*, 556—581), de souche sien-pi.[7]

Les *K'i-tan*, avec les 庫莫奚 *K'ou-mo Hi* (ces derniers seraient issus des *Yu-wen*) plus tard nommés simplement *Hi*, apparaissent, dans les textes chinois, au IVe siècle. A cette époque ils vivaient aux alentours du cours supérieur du fleuve Leao. Ils donnèrent à la Chine la dynastie *Leao* (907—1125).[8]

Les *Che-wei*, entrés en scène dès le VIe siècle, vivaient au Nord-Ouest de la Mandchourie. Plus tard certaines de leurs tribus purent être localisées avec plus de précision: elles vivaient sur les bords du lac *Külün*, et près des

---

arch. **tsi̯ăr* désignant, en hiong-nou, «esclave», peut être rattaché non seulement graphiquement, mais encore phonétiquement à 柴 *tch'ai*, ach. *ḍz'ai*, arch. **dz'ăr*. La présence (ou l'absence) de l'initiale *a*, préfixe sino-tibétain ne fait pas de difficulté; cf. B. Laufer, *The Prefix a- in the Indo-Chinese Languages*: *JRAS* 1915, pp. 757—780; H. Maspero, *Sur quelques textes anciens de chinois parlé*: *BEFEO* XIV, No. 4, p. 34.

[7] *Song-chou* XCIV, 1*a*—51*a*; *Nan Ts'i-chou* LVII, 1*a*—24*a*; *Wei-chou* par Wei Cheou; *Pei-che* I—V, etc. N. Ja. Bičurin, *Sobranie svedenij* I, pp. 167—178 (d'après le *T'ong-kien kang-mou*). Cf. encore H. Cordier, *Histoire générale de la Chine* I, pp. 344—375; O. Franke, *Geschichte des Chinesischen Reiches* II, pp. 182—250; III, 548; R. Grousset, *L'empire des steppes*[2], pp. 103—109; W. Eberhard, *Das Toba-Reich Nordchinas*, Leiden 1949. L. I. Dumen, *K istorii gosudarstv Toba Vêj i Ljao i ich svjazej c Kitaem*: *Učenye Zapiski Instituta Vostokovedenija*, tom XI, 1955, pp. 3—36. Sur les détails de l'histoire des T'o-pa Wei, on peut se renseigner par une riche bibliographie contenant des travaux de valeur inégale.

[8] Sur l'histoire des *K'i-tan*, les textes les plus importants (dans les 24 histoires officielles) sont les suivants: *Wei-chou* C, 15*a*—16*a*; *Souei-chou* LXXXIV, 19*a*—20*b*; *Pei-che* XVIV, 19*a*—20*b*; *K'ieou T'ang-chou* CXCIC, 5*a*—8*a*; *Sin T'ang-chou* CCXIX, 1*a*—4*b*; *K'ieou Wou-tai che* CXXXVII, 1*a*—12*b*; *Wou-tai che-ki* LXXII, 1*a*- et suiv. Sur les *Hi*: *Wei-chou* C, 14*a*—15*a* (*K'ou-mo Hi*); *Tcheou-chou* XLIX, 21*a*—21*b* (*K'ou-mo Hi*); *Souei-chou* LXXXIV, 19*a*—19*b*; *Pei-che* XCIV, 19*a*—19*a*; *K'ieou T'ang-chou* CXCIC, 8*a*—9*b*; *Sin T'ang-chou* CCXIX, 4*b*—6*b*; *Wou-tai che-ki* LXXXIV, 1*a*—2*a*. N. Ja. Bičurin, *Sobranie svedenij* I, pp. 362—369 (d'après le *K'ieou T'ang chou*), pp. 369—374 (d'après le *Sin T'ang-chou*); II, pp. 74—76 (d'apès le *Pei-che*); sur les *Hi*, II, pp. 72—74 (d'après le *Pei-che*). Rolf Stein, *Leao-tche*: *T'oung Pao* XXXV, 1939, pp. 1154. H. Cordier, *Histoire générale de la Chine* II, p. 7 et suiv.; R. Grousset, *L'empire des steppes*,[2] pp. 180—188. Reste toujours remarquable la monographie de Karl A. Wittfogel—Fêng Chia-shêng, *History of Chinese Society, Liao* (*907—1125*), Philadelphia 1949; Transactions of the American Philosophical Society, New Series, Volume 36. Avec une très bonne bibliographie.

fleuves *Čor*, *Šilka* (*Šilkin*) et *Nonni*. Une de leurs tribus, sous les T'ang, portait le nom de *Mong-wou* ou *Mongγol*.[9]

L'appartenance ethnique de ces peuples a été discutée depuis plus d'un siècle sans toutefois aboutir à une solution satisfaisante. La question a été amorcée sous ses aspects les plus variés: comment peut-on classer tel ou tel peuple au point de vue anthropologique, ethnographique, politique voire même linguistique. Le malheur c'est que les divers points de vue ont été le plus souvent confondus alors qu'il est évident que les catégories anthropologiques, linguistiques, etc. ne correpondent presque jamais. Une tribu anthropologiquement mongole pouvait parler une langue tout autre que mongole, autrement dit, race mongole et langue mongole ne sont points des termes interchangeables. Et quant aux confédérations tribales, toute une série de faits portent témoignage de ce qu'elles étaient constituées de tribus de races et de langues entièrement différentes les unes des autres.

Le danger de la confusion ne peut être éliminé même en se limitant à une seule catégorie d'informations. Il est notoire que les textes chinois en

[9] *Wei-chou* C, 12*b*—13*a*; *Souei-chou* LXXXIV, 21*a*—21*b*; *Pei-che* XCIV, 21*a*—22*b*; *K'ieou T'ang-chou* CXCIC, 9*b*—10*b*; *Sin Tang-chou* CCXIX, 6*b*—7*b*. Cf. N. Ja. Bičurin, *Sobranie svedenij* II, pp. 76—78 (traduction du chapitre sur les *Che-wei*, d'après le *Pei-che*). Voir encore Paul Ratchnevsky, *Les Che-wei étaient-ils des Mongols?*, dans *Mélanges de Sinologie offerts à Monsieur Paul Demiéville* I (Bibliothèque des Hautes Etudes Chinoises, vol. XX, Paris 1966), pp. 225—251. Le *K'ieou T'ang-chou* porte le nom d'un fleuve sous la forme de 望建 *Wang-kien* dont M. Ratchnevsky, *op. cit.*, p. 237, note 2, n'a su que faire. Le car. *wang* est altéré, sa forme correcte 室 *che* a été maintenue par le *Sin T'ang-chou*; *Che-kien*, ach. *śi̯ĕt-ki̯ɒn* représente la forme *Šilkin*, nom indigène du fleuve *Šilka* conservé jusqu'à nos jours. G. Pajor, un de mes anciens élèves qui, en 1952, avait pour travail de diplôme à préparer la traduction et le commentaire des textes chinois sur l'ancienne histoire des *Che-wei*, a identifié *Che-kien* avec *Šilkin* ou *Šilka* et a trouvé un passage intéressant dans un récit de voyage datant de la première moitié du XVIIIe siècle, à propos de ce nom. Voici son texte: «Die am Schilka und in dortiger Nachbarschaft wohnhaften Tungusen machen zwischen diesem und dem Amurflusse im Namen keinen Unterschied. Sie nennen beide Schilkin, welche Bennennung auch diejenigen Tungusen des Jakutzkischen Gebietes gebrauchen, die in denen oberen Gegenden der Flüsse Aldan und Oleima wohnen, und zuweilen der Jagd wegen, die in den Amur fallenden Flüsse zu besuchen pflegen.»; Anton Friedrich Buesching, *Nachrichten von dem Amur-Flusse, aufgesetzt in Anfang des* 1741*-sten Jahres*: *Magazin für die neue Historie und Geographie*, Hamburg 1769, Zweiter Teil, VII., p. 485. Evidemment, il s'agit du cours supérieur du fleuve Amour, connu plutôt sous le nom d'Argoun, ainsi qu'il figure dans *The Mandchuria Year Book* 1932—33 (Tokyo 1932), p. 28; par ailleurs c'est ce que M. Ratchnevsky a admis à son tour. Le nom du fleuve 啜 *Tcho* (Ratchnevsky, *op. cit.*, p. 236, note 1), ach. *t'i̯wät*, donc *Čor* (ou *Čol*) s'est également maintenu jusqu'à nos jours.

parlant de l'origine des peuples étrangers entendent toujours l'origine ethnique, ou si l'on veut anthropologique. Or il appert que ces informations anthropologiques concernant un seul et même peuple barbare sont souvent contradictoires dans les textes chinois différents.

Pour choisir un exemple qui nous regarde ici de plus près, voici ce que nous affirment les textes chinois à propos de l'origine des *T'o-pa Wei*. D'après le *Nan Ts'i-chou* (LVII, 1*a*) ils forment une branche des *Hiong-nou*, en revanche, le *Wei-chou* (préface, 1*a*), ainsi que le *Pei-che* (I, 1*a*) les considèrent comme les descendants des *Sien-pi*.[10]

Comment expliquer cette divergence d'informations? Faut-il en conclure, avec une censure outrée, que les informations de cet ordre fournies par les auteurs chinois sont sans valeur et qu'elles ne méritent pas d'être retenues? Je ne le crois nullement. Ou bien, pour sauver le crédit de l'information du *Nan Ts'i-chou* qui est en contradiction déchirante avec tout ce qu'on sait sur les *T'o-pa*, faut-il admettre, avec O. Franke, que les T'o-pa Wei, avant de monter sur le trône du Fils du Ciel, avaient des contacts solides avec les Hiong-nou? C'est possible. Mais il me semble qu'il y a là encore une circonstance à laquelle on n'a pas encore accordé l'attention qu'elle mérite.

En lisant aujourd'hui le texte du *Nan Ts'i-chou* on est enclin à penser aux *Hiong-nou* de Mao-touen (qui régna de 209 à 179 avant notre ère) et conformément à l'hypothèse la plus répandue, d'associer ce peuple aux Huns, de «race mongole», parlant une langue turque. Il n'est rien moins que certain que les auteurs de l'information du *Nan Ts'i-chou* avaient sous les yeux cette époque lointaine. Pour se faire une idée des Hiong-nou, ils ne devaient pas remonter à ce temps légendaire, les descendants des Hiong-nou d'autrefois vivaient encore à leur époque, dans le Nord de la Chine.

A ce propos nous nous contenterons de rappeler la dernière dynastie «hunnique», les Tchao postérieurs (*Heou Tchao*; 319—352). Leurs rapports avec les T'o-pa Wei et avec les *Mou-jong*, maîtres de Yen ne sont que trop connus. Mais voici un épisode important de leur histoire nous fournissant un renseignement fort intéressant sur l'appartenance anthropologique des Hiong-nou de cette époque. *Che Min*, alias *Che Jan*, Chinois d'origine, fils adoptif de *Che Hou*, empereur des Tchao postérieurs, après avoir massacré son père adoptif et cumulé d'autres méfaits monta sur le trône des Tchao et,

[10] K. Shiratori, *The Queue among the Peoples of North Asia*: *Memoirs of the Research Department of the Toyo Bunko* 1929, No 4, 13. O. Franke, *Geschichte des Chinesischen Reiches* III, p. 171: «Vermutlich werden sich die Sien-pi bei ihrem Vordringen nach Westen mit den Hiung-nu vielfach verschmolzen haben».

en 350 de notre ère, donna l'ordre d'exterminer tous les Huns du pays. A la suite de cet ordre monstrueux 200 000 personnes furent massacrées. Puisque déjà à cette époque les Hiong-nou des Tchao postérieurs s'habillaient à la chinoise et parlaient impeccablement le chinois, furent tués tous ceux qui avaient l'extérieur hiong-nou: un nez aquilin et une forte barbe (高鼻多鬚).[11]

Décidément ce ne sont pas les traits caractéristiques de ce qu'on appelle la race mongole. Si aujourd'hui il est difficile de dire comment se rapportait, au point de vue anthropologique, la population hunnique des Tchao Postérieurs aux Sien-pi en général et aux T'o-pa en particulier, on peut affirmer d'ores et déjà que l'élément hiong-nou ici considéré était amplement représenté dans l'empire des T'o-pa Wei.

En tout état de cause il ne reste pas moins certain que les T'o-pa sont inséparables des Sien-pi. Pour être plus précis, les T'o-pa ne sont qu'un des clans, le clan régnant d'une confédération tribale des Sien-pi. Leur état ethnique véritable se manifeste avec une netteté remarquable aux moments critiques de leur histoire.

Lorsque, vers la fin du Ve siècle, la cour t'o-pa sinisée décida d'accélérer la sinisation de son propre peuple, le peuple nomade sien-pi, devant le danger de devoir renoncer à sa langue maternelle et à ses anciennes coutumes, opposa une résistance obstinée. La résistance aboutit à une révolte où un million de Sien-pi entrèrent en lice pour sauver leur ancienne existence

[11] *Tsin-chou* CVII, 8*a*6. Cf. P. Léon Wieger, *Textes historiques*[2] II (Hien-hien1923), p. 970; W. M. McGovern, *The Early Empires of Central Asia* (A Study of the Scythians and the Huns and the part they played in world history, with special references to the Chinese sources, Chapel Hill 1939), pp. 350. 448; O. Franke, *Geschichte des Chinesischen Reiches* II, pp. 74—75, III, pp. 248—249. Lieou Yao, lui-même de souche hiong-nou, seigneur de la dynastie hunnique des Ts'ien Tchao (il régna de 318 à 329) est caractérisé comme une personne d'une force extraordinaire qui avait les sourcils blancs, des yeux rouges et une barbe touffue; cf. *Ts'in-chou* CIII, 1*a* (biographie de *Lieou Yao*); W. M. McGovern, *The Early Empires of Central Asia*, p. 320. Anthropologiquement, les Sien-pi ne devaient pas être très différents des Hiong-nou des deux dynasties Tchao. G. Schreiber, *Monumenta Serica* XIV, p. 389, note 32, se réfère à un passage intéressant du *Che-chouo sin-yu* où il est raconté que l'empereur *Ming-ti* des Tsin, dont la mère était une femme sien-pi provenant du royaume *Yen*, fut pris pour un Sien-pi par les rebelles, quand il était en plein galop, car comme les Sien-pi, il avait les cheveux blonds et portait une belle barbe. Les textes sur l'apparence extérieure des Hiong-nou, réunis par Wang Kouo-wei attendent toujours leur traducteur et commentateur; d'après ces textes, les Hiong-nou avaient les yeux enfoncés et la barbe abondante. Cf. P. Pelliot, *L'édition collective des oeuvres de Wang Kouo-wei*: *T'oung Pao* XXVI, 1929, p. 123.

nationale. Dans ces événements *Kao Houan*, de son nom sien-pi *Ho-lieou-houen*, futur dictateur des Wei Orientaux joua un rôle important. Mais il est non moins intéressant de voir que pendant les luttes intestines précédant l'anarchie sanglante de la fin des Wei, les choses, entre Chinois et Sien-pi, s'envenimaient de jour en jour. D'après le témoignage des textes chinois, entre l'écrasante majorité de la population constituée de Chinois, et de Sien-pi se développa peu à peu une franche hostilité qui aboutit à une véritable haine raciale.[12]

L'identification linguistique de tous ces peuples pose des problèmes non moins épineux. Les textes chinois offrent (entre autres) des renseignements sur les langues des «barbares du Nord» depuis plus de deux mille ans. Ce sont, en règle générale, des noms de personne, noms géographiques, noms de charge, noms de produits, parfois de simples noms communs, rarement des expressions toutes faites. Autant d'informations qui ne concernent que le lexique des dites langues. Mais le lexique constitue la partie la moins stable de chaque langue, il est sujet à de rapides changements, il adopte les éléments étrangers des autres langues: chaque lexique comprend donc, outre le fond ancestral, bon nombre d'éléments étrangers, des emprunts, des mots voyageurs, etc.

Il est évident que pour identifier une langue inconnue avec certitude il faut disposer d'un texte cohérent suffisamment long pour préciser les lignes essentielles de sa structure grammaticale. Est-ce dire qu'il soit inutile de perdre son temps en interprétant les gloses chinoises des termes étrangers? C'est en effet une manière de voir commode qui a, en même temps, l'avantage de faire montre de son esprit critique délicat. Cependant, il me semble qu'un altaïste ne peut se permettre de s'associer à cette manière de voir. Pour lui, il n'est pas indifférent de savoir quels sont les vestiges les plus anciens du turc, quelle est l'époque la plus ancienne à laquelle la langue mongole est attestée, quelles langues parlaient les nomades cavaliers avant l'époque t'ou-kiue, enfin comment on peut découvrir, identifier les langues parlées par les Jouan-jouan, les Hiong-nou, etc.?[13]

[12] Étienne Balazs, *Le traité économique du «Souei-chou»* (Études sur la société et l'économie de la Chine médiévale, Leiden 1953; tirage à part du *T'oung Pao*, vol. XLII, livr. 3—4), p. 241 et suiv.; voir surtout le chapitre intitulé *L'antagonisme sien-pi — chinois*, pp. 255—262 [143—150].

[13] Parfois d'éminents sinologues, peu versés dans les problèmes linguistiques des «peuples barbares», même s'ils sont de la taille d'un Otto Franke, ont l'oreille dure quand il s'agit de l'identification linguistique d'un peuple nomade. Lorsque ce maître des études sino-altaïques qu'était Paul Pelliot croyait pouvoir rattacher quelques

Ce sont des questions auxquelles aujourd'hui il est extrêmement difficile de répondre, surtout si l'on tient compte de ce que la carte linguistique de la Haute Asie du premier millénaire de notre ère n'était pas identique à la carte actuelle. Ainsi que je l'ai montré récemment, les langues paléo-asiatiques y ont joué un rôle considérable.[14] L'étude de ces langues (sans pouvoir faire état, hélas, de leurs idiomes apparentés, disparus depuis) et l'histoire des dialectes septentrionaux du coréen peuvent nous apporter encore une aide fort appréciable.

---

gloses *t'ou-yu-houen* à la langue mongole, O. Franke (*op. cit.* III, p. 250) le critiqua indigné: «. . .ist . . .nicht zu erkennen, was mit der Einführung des Begriffs «mongolisch» hier gewonnen werden soll»; cf. encore O. Franke, *op. cit.* III, p. 171. En critiquant Barthold (*op. cit.* III, p. 170) il s'exprime ainsi: «Nichts deutet sonst darauf hin, dass die Sien-pi Türken waren, vielmehr werden sie und die Wu-huan bei den Chinesen immer als Tung Hu und Feinde der Türken geschildert». Peu importe, pour le moment, si les Sien-pi étaient Turcs (à la rigueur, s'il parlaient une langue turque) ou non, mais il est difficile de comprendre la sévérité de Franke envers la théorie qui veut voir un peuple turcophone dans les Sien-pi, alors qu'il est d'une indulgence inattendue vis-à-vis de la thèse qui considère les Hiong-nou comme des Turcs. En outre, on ne se sent pas nécessairement convaincu devant son argument insolite selon lequel deux peuples ennemis ne peuvent pas appartenir à la même race et ne peuvent pas parler la même langue.

[14] Louis Ligeti, *Mots de civilisation de Haute Asie en transcription chinoise*: *AOH* I, 1950, pp. 141—188, surtout pp. 141—149. J'y ai montré que le nom hiong-nou pour désigner la botte, chaussure spéciale des cavaliers nomades peut être retrouvé dans la langue des Ket ou Ostiak de l'Iénissei. M. Pulleyblank est allé encore plus loin dans ce sens; E. G. Pulleyblank, *The Consonantal System of Old Chinese*: *Asia Major* IX, 1963, pp. 206—265; Appendix: *The Hsiung-nou Language*, pp. 239—65. Après l'examen des gloses hiong-nou offertes par les sources chinoises il a constaté que les initiales *l* et *r*, ainsi que les doubles consonnes en position initiale ne permettent guère de supposer que les Hiong-nou parlaient une langue altaïque. En revanche, toute une série de noms communs dont le sens est suffisamment attesté peuvent être retrouvés dans les langues paléo-asiatiques de l'Iénisséi («fils», «lait», «pierre», etc.; «ciel», «koumisse», noms de produits laitiers, etc.). M. Pullyblank en a conclu que les Hiong-nou parlaient une langue appartenant à la famille des langues iénisséiennes dont plusieurs éléments lexicaux ont été empruntés plus tard par les Turcs et les Mongols, leurs successeurs. Il est intéressant de faire remarquer que le mot «pierre» n'est autre chose que le nom de clan des Tchao Postérieurs, 石 *Che* «pierre» en chinois (nous l'avons vu plus haut dans les noms de *Che Hou* et de *Che Min*) et 羯 *Kie*, ach. *kiɛt* (< **kāt*) en hiong-nou, répondant au *khes*, *kit* «pierre» en ket. Par ailleurs, c'est dans la langue des Hiong-nou *Kie* que *Fo-t'ou-teng* avait rédigé son fameux oracle pour *Che Lo*. On sait que ce «distique» hiong-nou a été l'objet de déchiffrements successifs par Abel-Rémusat, Vasilev, Aristov, Shiratori, Munkácsi, Ramstedt, Bazin et Gabain, sans en trouver l'interprétation définitive. Cf. *Tsin-chou* XCV,13*a*1—2 (biographie de *Fo-t'ou-teng*).

J'estime que la tâche de faire avancer nos connaissances dans ce domaine mérite tous nos efforts, même au risque d'aboutir à des conclusions qui ne seraient que provisoires.

Le nom *Sien-pi* qui désignait primitivement un peuple, veut dire, pour nous, en même temps la langue parlée par ce peuple. Leurs clans transmigrés vers l'Ouest (*T'o-pa, T'ou-yu-houen,* etc.) et vers le Nord (*Che-wei*) véhiculaient évidemment leur langue dans le nouveau foyer conquis. Après une histoire mouvementée, constituée de luttes perpétuelles avec des étrangers, la plupart des peuples et des langues sien-pi exposés sans cesse à l'influence, de ces étrangers finirent par sombrer dans l'océan du monde chinois (et tibétain). Néanmoins on peut signaler un développement exceptionnel sur deux points du vaste pays sien-pi. Une assez grande partie des clans sien-pi échappa du danger commun en s'alliant aux *K'i-tan,* autre branche de la même famille ethnique et linguistique. Dans le Nord, *les Che-wei,* loin de l'influence funeste d'un grand peuple civilisé, menaient, aux confins de la forêt et de la steppe, leur vie de nomades d'autrefois.

La forme originale du nom même est inconnue, 鮮卑 *sien-pi,* ach. *siän-pjię* suggère toutefois **serbi* dont une variante dialectale doit être représentée par 室韋 *che-wei,* ach. *śi̯ĕt-jwe̯i,* donc **šerbi, *širvi.*[15] L'ethnique **Serbi*

[15] Le nom *Sien-pi* n'a pas d'étymologie satisfaisante. D'après une tradition conservée par les sources chinoises, le nom du peuple vient du nom de la montagne *Sien-pi chan*; à ce propos vorir, K. Shiratori, dans *Shigaku zasshi* XXI, 4; Fang Tchouang-yo, dans *Yenching Journal of Chinese Studies,* 1930, n° 8, pp. 1434—1436; Jos. Mullie, dans *T'oung Pao* XXX, pp. 186—187; G. Schreiber, dans *Monumenta Serica* XII, p. 162, note 44. La légende qui veut rattacher le nom du peuple *Sien-pi* à une montagne du même nom se retrouve déjà dans le *Wei-chou* de Wang Tch'en, mais elle n'en est pas moins d'origine savante, donc sans autorité. L'auteur chinois n'a fait sans doute que répéter une autre légende d'après laquelle les *Wou-houan* (*Wou-wan*) eux aussi habitaient près d'une montagne; Shiratori, *Shigaku zasshi* XXI, 9; Mullie: *T'oung Pao* III, 184—188; Schreiber: *Monumenta Serica* XII, p. 148, note 5. Les prétendues variantes du nom Sien-pi posent des problèmes non moins délicats. Les transcriptions 鮮卑 *sien-pi,* ach. *si̯än-pjię,* 師比 *che-pi,* ach. *si-pji* (*bʿji*), 胥紕 *siu-pi,* ach. *si̯wo-bʿji,* 犀毗 *si-pi,* ach. *siei-bʿji,* 犀比 *si-pi,* ach. *siei-pji* (*bʿji*), 私鈚 *sseu-p'i,* ach. *si-bʿji* et 西卑 *si-pi,* ach. *siei-bʿji* sont souvent considérées comme les transcriptions du nom du peuple *sien-pi.* Fang Tchouang-yao, *op. cit.,* p. 1433; O. Franke, *op. cit.* III, p. 177. En réalité ces transcriptions chinoises visent le nom indigène, probablement hiong-nou pour désigner la boucle de ceinture en métal connu dès la fin des Tcheou. Très probablement il faut admettre avec Pelliot, *T'oung Pao* XXVI, p. 142, note 6, que c'est le nom de la boucle qui a «fait adopter la transcription Sien-pi comme nom de la tribu». Le rapprochement des ethniques *Sien-pi* et *Che-wei* a été mis en avant par Pelliot, dans *T'oung Pao* XXVI, p. 142, note 6 et *Journ. As.* 1934 I, p. 35, note 3.

(**Širbï*) offre une analogie qui n'est guère un pur hasard, avec *Tatabï* ou *Tatbï*, nom des *Hi* dans les inscriptions turques de l'Orkhon.[16]

Les débats sur l'appartenance de la langue des Sien-pi ont un long passé. Il y a quelque cent cinquante ans que Deguignes a identifié les Tong-hou avec les Tongous et entre autres, les *Che-wei*, peuple tong-hou de jadis étaient à ses yeux, eux aussi, des Tongous.[17] La prétendue identité Tong-hou: Tongous qui par la suite a été reprise par Abel-Rémusat et par d'autres[18] a fait fortune. *Tong-hou*, à la rigueur *Tong Hou*, ainsi qu'estimait aussi O. Franke, est en effet une dénomination chinoise signifiant «Hou Orientaux» et n'a rien à voir avec le nom Tongous appliqué aux Tongous au XVIIe siècle par les Russes dans des conditions qui ne sont pas suffisamment éclaircies.[19] C'est contre cette identification qu'avait lutté Pelliot en écartant l'hypothèse qui voulait rattacher la langue parlée par les Sien-pi, les T'o-pa

[16] V. Thomsen, *Inscriptions de l'Orkhon* (*MSFOu* V), p. 141, note 8; Hüseyin Namık Orkun, *Eski türk yazıtları* IV, p. 67; Talat Tekin, *A Grammar of Orkhon Turkic*, p. 377; *Drevnetjurkskij slovarj*, p. 541. Le nom est orthographié *ttby*, la leçon $t^{a}t^{a}bï$ ne s'impose pas. Dans un document tibétain datant du IXe siècle ce nom figure sous la forme de *dad-pyi* qui suggère *tatbi*; cf. Jacques Bacot, *Reconnaissance en Haute Asie septentrionale par cinq envoyés ouigours au VIIIe siècle*, dans *Journ. As.* CCXLIV, 1956, p. 153 (lignes 13, 14, 21, 30 du ms.)

[17] M. Deguignes, *Histoire générale des Huns, des Turcs, des Mogols et des autres Tartares occidentaux*, Tome premier, seconde partie (Paris 1756), p. 5. (Table des sommaires: *Pays des Che-goei ou Tongouses*).

[18] Abel-Rémusat, *Recherches sur les langues tartares ou Mémoires sur différens points de la grammaire et de la littérature des Mandchous, des Mongols, des Ouigours et des Tibétains* I (Paris 1820), p. 147: «Or ces derniers [les *Khi-tan*], ainsi que les *So-teou*, les *Thou-kou-hoen* et les *Jouan-jouan*, étoient les descendans des *Sien-pi* et des *Ou-houan*, deux branches de la grande famille des *Toung-hou*, qui furent repoussées vers l'orient par les Turks *Hioung-nou*, vers le second siècle avant notre ère et confinées dans le Liao-toung et le pays qui est actuellement celui des Mandchous. Voilà le noeud qui lie ces *Toung-hou* de l'antiquité avec les modernes Tongous.» J. Klaproth, *Tableau historique de l'Asie* (Paris 1826), p. 85, s'est exprimé bien plus raisonnablement: «Les anciens Chinois appelaient par le nom collectif de *Toung hou*, ou *barbares orientaux*, toutes les peuplades qui habitaient au nord-est de leur empire; ils confondaient sous cette dénomination des nations d'origine différente, en l'appliquant tant aux *Toungouses* qu' aux *Sian-pi*. Il paraît donc peu vraisemblable que le nom de *Toungous* soit dérivé du chinois *Toung hou*.» Cf. encore Julius Klaproth, *Asia polyglotta* (Paris 1831), p. 289. La théorie tongouse a été défendue jadis par E. H. Parker, *A Thousand Years of the Tartars* (London 1859), p. 117; elle a été renouvellée par S. M. Shirokogoroff, *Social Organisation of Northern Tungus* (Shanghai 1933), pp. 50—51.

[19] J. Klaproth, *Asia polyglotta*, p. 289; G. Schreiber: *Monumenta Serica* XII, p. 148, note 2. Ni l'étymologie par le turc *tongouz* «porc», ni celle par le ket *tonga* «trois» ni

ou les T'ou-yu-houen au tongous. Il n'en reste pas moins vrai que cette identification primitive, non historique, appuyée seulement par une coincidence phonétique approximative des deux noms mis en cause tient solidement jusqu'à nos jours, tout au moins aspire au rang d'une opinion qui, quoique hypothétique, a le plus de chance d'être la vraie.

Le premier ouvrage où l'on a cherché à s'orienter sur l'appartenance de la langue sien-pi à partir des matériaux linguistiques est dû à Shiratori Kurakichi. Son travail a été repris, ses matériaux regroupés par Fang Tchouang-yao qui n'a d'ailleurs ni développé ni modifié les thèses de son prédecesseur.[20]

---

kse «clan» ne valent pas la peine d'être retenues. Cf. O. Franke, *op. cit.* III, pp. 168—169; Max Vasmer, *Russisches Etymologisches Wörterbuch* III (Heidelberg 1958), p. 152.

[20] Dr. K. Shiratori, *Über die Sprache des Hiung-nu-Stammes und der Tung-hu-Stämme* (Tokyo 1900), pp. 14 et suiv. Le même travail est édité, avec l'omission des copieuses citations chinoises, sous le titre: *Sinologische Beiträge zur Geschichte der Türk-Völker: Über die Sprache der Hiungnu und der Tunghu-Stämme*, dans *Bulletin de l'Académie Impériale des Sciences de St. Pétersbourg*, Sér. 5, XVII, 1902, pp. 01—033. Fang Chuang-yao, *The Hsien Pei Language*, dans *Yenching Journal of Chinese Studies* 1930, No. 8. December, pp. 1429—1468 (en chinois). Voici les étymologies sien-pi de Fang Tchouang-yao: 1. *sien-pi* «bonheur, heureux augure» (sens hypothétique), tong. *sabi* [= ma. *sabi* «présage»]; 2. *mou-jong* «bonheur» (sens hypothétique), tong. *bayan*, mong. *bayan*, turc *bayan* [tong. = ma. *bayan* et turc *bayan*; (en turc on a en réalité *bai*) sont des emprunts au mong. *bayan* «riche»]; 3. *t'ou-yu-houen* «poussière, terre» [sens hypothétique], mong. *toghosun*; 4. *ki-fou* «fils, garçon» [sens hypothétique], mong. *köbön* [forme dialectale bouriate]; 5. *T'an-che-houai* «extraordinaire [sens hypothétique], mong. *tangsuk*, turc *tansug*; 6. *t'o-to* «adroit, intelligent» [interprétation libre; ach. *t'âk-d'àk*], mong. *žik-tai* [sic; cf. mong. *ǰigtei* «bizarre, étrange, singulier, extraordinaire; un original, monstre»]; 7. *k'o-han* «empereur», tong, *kia*, *kan*, mong. *khagan*, turc *khagan*; 8. *k'o-souen* «reine», mong. *khatun*; turc *katin*; 9. *mo-ho* «père, grand-père», tong. *amha* [ma. *amya* «père de la femme»], mong. *abaga*; 10. *mo-touen* «mère, maman»; tong. *mama* [ma. *mama* «grand'mère»]; 11. *a-kan* «frère aîné» [terme t'ou-yu-houen], tong. *aga*, mong. *aka*, turc *aga*; 12. *tseu*[*-lou*] «esclave», tong. *že*, mong. *jarycha*; 13. *tch'ou* «oui, parfaitement», ma. *dje*, mong. *dje*; 14. *k'i-lien* «ciel» [terme hiong-nou et sien-pi], tong. *kulum* [sic, mot prétendu mandchou]; 15. *t'an* [et *chan*]*-han* «blanc» [interprétation arbitraire; nom d'une montagne], tong. *sagyan* [ma. *šanggiyan* «blanc» < mong. *čayān*], mong. *čagan*; 16. *jao-lo* «jaune», tong. *šara*, mong. *šira*, turc *sareg*; 17. *niao-heou-ts'in* «poussière, terre», mong *toghosun*; 18. *k'iu-hai* «lac bleu», mong. *kükü*, turc *kök*. La liste des correspondances sien-pi—altaïques proposées par Fang Tchouang-yao caractérise assez bien les tentatives pour ainsi dire prélinguistiques pour identifier le sien-pi où l'on ne tenait pas compte de la phonétique historique des langues en question et où l'on n'attachait pas grande importance au côté sémantique des correspondances. On s'est contenté de renvoyer aux formes plus ou moins modernes telles qu'elles se présentent dans les dictionnaires modernes; pour le sien-pi on se guidait sur la prononciation actuelle des transcriptions chinoises sans se soucier de rétablir la forme sien-pi probable.

Shiratori a le mérite d'avoir ramassé un certain nombre de gloses sur le sien-pi, malheureusement sa méthode d'interprétation est primitive et ses conclusions aléatoires. Fang s'est contenté de choisir, dans le travail de Shiratori, 18 gloses sien-pi où il a inclu les gloses t'ou-yu-houen, mais exclu les mots t'o-pa.

Les tentatives vraiment scientifiques d'identifier la langue (et les dialectes) sien-pi commencent avec Pelliot qui dans ses remarques éparses s'est prononcé à maintes reprises sur ces problèmes. En outre il a fait à ce sujet une conférence, en 1924, à Leningrad (alors Petrograd). Selon Barthold qui avait assisté à cette conférence, Pelliot aurait parlé d'un vocabulaire sino—sien-pi qui permettrait de considérer le sien-pi comme une langue turque.[21] Les paroles de Pelliot peu fidèlement interprétées par Barthold reproduisaient en réalité son opinion imprimée. Cette opinion était très sûre sur un point: quant au sien-pi, le tongous est hors de cause; pour l'essentiel, il s'exprimait ainsi: «Pour ma part, j'incline à considérer les Sien-pi comme des tribus de langue mongole» (*T'oung Pao* XX, 326). En ce qui concerne le t'ou-yu-houen, il penchait encore nettement pour le mongol, en revanche pour le t'o-pa il paraissait préferer le turc.[22] Le malentendu de

[21] W. Barthold, *Zwölf Vorlesungen über die Geschichte der Türken Mittelasiens* (Leipzig 1932; *Die Welt des Islams*, Bd. XIV), p. 25: « . . .ein Wörterbuch der Sien-pi-Sprache . . . das keinen Zweifel daran lässt, dass diese Sprache Türkisch ist. Infolgedessen besteht kein Zweifel dass die Sien-pi Türken waren». Il s'exprime de la même manière encore dans *Encyclopédie de l'Islam* III, p. 948. Wl. Kotwicz, *Contributions aux études altaïques*, réimprimées d'après *Collectanea Orientalia*, No. 2 (Wilno 1932), pp. 1—54, dans *Rocznik Orientalistyczny* XVI, 1953, p. 333, se référant à l'opinion de Pelliot, d'après laquelle «les Wei n'étaient pas une dynastie tongouse, mais turque ou, peut-être mongole, plutôt turque cependant» (il s'agit évidemment ici encore de l'appartenance linguistique et non pas raciale des T'o-pa Wei), il exprimait des doutes à propos de l'affirmation de Barthold au sujet de la conférence de Pelliot, faite en 1924 à Petrograd. D'après Kotwicz, Barthold «s'est peut-être trop avancé dans l'interprétation des paroles de M. Pelliot, énoncées (mais non encore publiées) . . . en 1924. Le glossaire des Sien-pi auquel s'est référé M. Pelliot, est évidemment le recueil des vocables wei, inséré au chapitre 57 de *Nan-Ts'i-chou* . . . et publié par M. Shiratori dans son travail précité.» Kotwicz avait raison. Vers 1934, Pelliot m'affirmait à l'occasion d'un entretien à propos de sa conférence de 1924, que Barthold avait dû se méprendre sur ce qu'il avait dit à propos du prétendu lexique sino—sien-pi et de l'appartenance linguistique des Sien-pi, plus exactement des T'o-pa.

[22] Les remarques les plus importantes de P. Pelliot sur le sien-pi sont: *Les noms tibétains des T'ou-yu-houen et des Ouigours*: *Journ. As.* 1912, I, 520—523; *Notes sur les T'ou-yu-houen et les Sou-p'i*: *T'oung Pao* XX, 1921, 323—331; *Sur yam ou ǰam, «relais postal»*: *T'oung Pao* XXVII, 1930, 192—195; *A propos des Comans*: *Journ. As.* 1920 I, 125—128 (surtout 146, 174); *Tokharien et koutchéen*: *Journ. As.* 1934 I, 23—106;

Barthold s'explique seulement, si l'on tient compte de ce que le prétendu «vocabulaire» sino—sien-pi n'est autre chose que la liste des 18 noms de charge t'o-pa insérée au *Nan Ts'i-chou*.

Toutefois Pelliot n'est pas resté seul de son opinion. Sans nier la présence d'une quantité considérable d'éléments mongols dans le lexique t'o-pa, Boodberg, ensuite Bazin, étaient d'avis, eux aussi, que les T'o-pa parlaient une langue turque, ou si l'on veut, pré-turque. A mes débuts, je me suis rangé moi-même du côté de ceux qui considéraient le t'o-pa comme un idiome turc.[23]

Chose curieuse, les recherches sur le t'o-pa se sont faites au fur et à mesure indépendamment du reste des problèmes sien-pi. Cet état de choses regrettable n'est rien moins que la conséquence des considérations méthodologiques, il s'agit là plutôt de la restriction pratique du problème mis à l'ordre du jour. Aussi devons-nous revenir sur nos pas et reprendre l'examen du t'o-pa en tenant compte de tout l'arrière-plan sien-pi.

Nous entendons sous le nom de t'o-pa la langue parlée par le clan regnant des Wei. Or, le chin. 托跋 *T'o-pa*, ach. *t'âk-b'uât* reflète une forme indigène **taybat* aujourd'hui non attestée autrement, mais qui répond à *tabyač*, sa variante métathétique attestée par des inscriptions turques de l'Orkhon. On sait que le nom *Tabyač* a servi à désigner la Chine du Nord même après la disparition des T'o-pa Wei.[24]

Aux yeux des Chinois, les T'o-pa Wei restaient des Sien-pi acceptés ou haïs, qui parlaient le *sien-pi*. Pendant de longues années cette langue barbare jouit d'un prestige incontesté dans la Chine du Nord. De toute façon, sous les Wei, les Chinois aspirant à un poste public devaient parler le sien-pi, langue des T'o-pa Wei.[25] A ce sujet les textes chinois nous fournissent des

---

sur le t'o-pa: *L'origine des T'ou-kiue, noms chinois des Turcs*: *T'oung Pao* XVI, 1915, 689; *Les mots à h initiale, aujourd'hui amuie, dans le mongol des XIIIe et XIVe siècles*: *Journ. As.* 1925 I, 254, note 4.

[23] Ligeti, L., *A tun-huangi barlangok* [Les grottes de Touen-houang]: *Kőrösi Csoma Archivum* II, 1927, p. 329, note 1.

[24] V. Thomsen, *Inscriptions de l'Orkhon*, p. 139, note 8; H. Namık Orkun, *Eski türk yazıtları* IV, p. 166; T. Tekin, *A Grammar of Orkhon Turkic*, p. 373; *Drevnetjurkskij slovarj* pp. 526, 542 (*tabyač*, *tavyač*; outre les inscriptions, dans Kāšγ. et QB. ainsi que dans l'ouigour tardif); Gy. Moravcsik, *Byzantinoturcica* II (Berlin 1958), pp. 302—303 (s. v. Ταυγάστ). Sur la forme *Tauyaš* attestée à l'époque mongole, voir mes remarques, dans *AOH* I, p. 183, note 44. Je tiens à faire remarquer que la finale *-t*, dans la transcription chinoise, ne peut nullement rendre un *-č* indigène. **Taybat* (ou **taybar*, **taybal*) est-il un pluriel sien-pi?

[25] E. Balazs, *Le traité économique du Souei-hou*, p. 257 [145], note 1.

renseignements formels. Dans un traité de morale, par exemple, Yen Tche-t'ouei relate qu'un haut fonctionnaire chinois des Ts'i fit enseigner à son fils âgé de 17 ans la langue sien-pi et lui fit apprendre à jouer du luth (instrument musical très à la mode chez les Sien-pi) pour lui faciliter l'accès aux postes les plus élevés.[26]

Il n'y a là rien d'exagéré. Dans l'empire tabghatch aussi bien que dans les Etats sien-pi qui lui succédèrent on parlait en effet la langue sien-pi, bien plus, on rédigeait des livres dans cette langue.

Les chapitres bibliographiques du *Souei-chou* (*King tsi tche*) nous ont conservé une liste fort intéressante des livres tabghatch ou sien-pi, intitulés comme suit:

1. 國語十五卷 *Kouo-yu che-wou kiuan* «La langue nationale» en 15 chapitres (*kiuan*)» (*Souei-chou* 32, 23*a*).

2. 國語十卷 *Kouo-yu che kiuan* «Langue nationale, en 10 ch.» (23*a*).

3. 鮮卑語五卷 *Sien-pi yu wou kiuan* «La langue sien-pi, en 5 ch». (23*a*).

4. 國語物名四卷 *Kouo-yu wou-ming sseu kiuan* «Nomenclature, en langue nationale, 4 ch.» (23*a*). Par 侯伏侯可悉陵 Heou-fou heou K'o Si-ling des T'o-pa Wei.

5. 國語眞歌十卷 *Kouo-yu tchen ko che kiun* «Chants véritables, en langue nationale; 10 ch.» (23*a*).

6. 國語雜物名三卷 *Kouo-yu tsa wou-ming san kiuan* «lexique de termes divers en langue nationale, 3 ch.» Par Heou-fou heou K'o Si-ling. (23*a*)

7. 國語十八傳一卷 *Kouo-yu che-pa tchouan yi kiuan* «Dix-huit biographies, en langue nationale, 1 ch.» (23*a*).

8. 國語御歌十一卷 *Kouo-yu yu-ko che-yi kiuan* «Chant de Cour, en langue nationale, 11 ch.» (23*a*).

9. 鮮卑語十卷 *Sien-pi yu che kiuan* «La langue sien-pi, 10 ch.» (23*a*).

10. 國語號令四卷 *Kouo-yu hao-ling sseu kiuan* «Ordres en langue nationale, 4 ch.» (23*a*).

11. 國語雜文十五卷 *Kouo-yu tsa wen che-wou kiuan* «Pièces littéraires diverses, en langue nationale; 15 ch.» (23*a*).

12. 鮮卑號令一卷 *Sien-pi hao-ling yi kiuan* «Ordres en sien-pi; 1 ch.» Par 周武帝 Tcheou Wou-ti (23*a*).

[26] G. Schreiber, *The History of the Former Yen Dynasty*: *Monumenta Serica* XIV, p. 388. Schreiber a ajouté à ce récit anecdotique: «To provide one's son with an elementary knowledge of the Hsien-pi language, as a means of giving him a better opportunity for a political career, makes sense only when the ruling class, the T'o-pa, spoke the Hsien-pi language».

En dehors de ces ouvrages dont on a déjà fait état à plusieurs reprises,[27] on peut encore rappeler:

13. 國語孝經一卷 *Kouo-yu Hiao-king yi kiuan* «Le livre de la piété filiale, en langue nationale; 1 ch.» (25*b*).

On voit bien que dans la liste publiée ci-dessus les ouvrages sont énumérés les uns après les autres, sans être distingués autrement. K. Shiratori et G. Schreiber en ont conclu, à juste titre, que «langue nationale» et «sien-pi» devaient désigner une seule et même langue. La différence entre les deux termes consiste en effet dans le fait que «la langue nationale ou dynastique» désignait le sien-pi sous les (Heou ou Yuan) *Wei*, tandis que le sien-pi servait à nommer cette langue sous les dynasties qui leur ont succédé, sous les *Pei Tcheou*, par exemple. Cette hypothèse se trouve toutefois confirmée par le fait que les n°s 4 et 6, rédigés en «langue nationale», sont attribués à un auteur qui vivait sous les T'o-pa Wei, en revanche, le n° 12, en «sien-pi» a pour auteur l'empereur Wou-ti des Tcheou (561—578).

D'ailleurs, la question pourraît être tranchée par la simple confrontation des textes en question, malheureusement, aucun des 13 ouvrages en 90 chapitres ou *kiuan* ne nous est parvenu. Aussi est-il difficile de se faire une idée nette de ce que les ouvrages disparus ont pu contenir.

Il n'en reste pas moins certain que presque la moitié, (six sur treize), était consacrée à la langue tabghatch ou sien-pi. Deux ouvrages, les n°s 4 et 6, contenaient des vocabulaires sino-tabghatch, sans doute à l'usage des Chinois désireux de s'informer sur la langue indigène de la dynastie régnante, encore toujours en usage.

Il est notoire que les Chinois témoignaient un intérêt particulier pour la langue de leurs voisins dès une époque très reculée. Vraisemblablement ils possédaient déjà des vocabulaires bilingues sur la langue des Hiong-nou, perdus sans trace depuis.[28] Les plus anciens vocabulaires sino-étrangers qui

[27] K. Shiratori, *The Queue among the Peoples of North Asia*, pp. 15—16; G. Schreiber, *The History of the Former Yen Dynasty*: *Monumenta Serica* XIV, pp. 387—388.

[28] P. Pelliot, *Le Ḥōǰa et le Sayyid Ḥusain de l'histoire des Ming*: *T'oung Pao* XXXVIII (1948), pp. 272—273: «Tant pour des raisons de voisinage que d'invasion ou à cause de propagandes religieuses étrangères, la Chine a eu de bonne heure des vocabulaires bilingues. Les plus anciens, tels ceux de la langue des Hiong-nou ou même de celle des Wei de la famille T'o-pa, ont disparu». Malheureusement, à propos des prétendus vocabulaires sino—hiong-nou aucun renseignement ne nous est parvenu. Toujours est-il que les souverains hiong-nou d'avant notre ère entretenaient des relations épistolaires avec les empereurs de Chine et les ambassades étaient toujours munies de lettres de créances, des deux côtés. La correspondance se faisait probablement en chinois (les Hiong-nou n'avaient pas d'écriture; *Che-ki* CX, 1*b*) probablement avec

nous soient actuellement connus sont les vocabulaires sino-sanscrits des T'ang, le *Fan-yu Tsa-ming* et le *Fan-yu Ts'ien-tseu wen* ainsi qu'un vocabulaire sino-turc, le *T'ou-kiue yu*.[29] Fort probablement, les lexiques sino-tabghatch appartenaient à la catégorie de ces derniers vocabulaires.

Il est bien plus difficile de se prononcer sur le reste des ouvrages chinois traitant de la langue tabghatch (n°s 1, 2) et sien-pi (n°s 3, 9). Il se peut que, ici encore, nous soyons en présence de vocabulaires bilingues, mêlés d'expressions d'usage quotidien, rappelant pour nous en quelque sorte le vocabulaire sino-tibétain en écriture tibétaine provenant de Touen-houang.[30] Peut-on songer déjà à cette époque à un manuel bilingue dans le genre du *Tangyu meyen* sino-mandchou (et sino-mongol)?[31] Pour le moment il n'y a rien qui nous autorise à supposer que ces ouvrages avaient été conçus dans le but d'enseigner la langue maternelle à la jeunesse du clan dirigeant.

---

la collaboration des interprètes chinois qui connaissaient parfaitement le hiong-nou. On sait que dans l'empire hiong-nou vivaient de tout temps des Chinois éminents, ambassadeurs et généraux, lettrés et eunuques de la cour, soit comme prisonniers de guerre, soit comme réfugiés politiques; il arrivait souvent qu'ils passaient des années chez les Hiong-nous et se familiarisaient pendant ce temps avec leur langue et avec leurs coutumes. J. J. M. De Groot, *Die Hunnen der vorchristlichen Zeit*, Chinesische Urkunden zur Geschichte Asiens I (Berlin—Leipzig 1921), pp. 72, 76, 81, 85, 185, 239, 249 (lettres hiong-nou et chinoises); pp. 148, 151, 156, 185, 189, 201 (ambassades munies de lettres).

[29] Prabodh Chandra Bagchi, *Deux lexiques sanskrit—chinois. Fan yu tsa ming de Li-yen et Fan yu ts'ien tseu wen de Yi-tsing*, t. I (Paris 1929; *Sino-Indica*, t. II, Calcutta), p. 295. Par ailleurs, sous les T'ang, il existait un vocabulaire sino-turc intitulé 突厥語 *T'ou-kiue yu* «La langue turque» qui subsistait au Japon, au moins jusqu'à la fin du IXe siècle; il est relevé dans le *Nihon-koku genzai-sho mokuroku* de Fujiwara Sukeyo. Cf. Liu Mau-tsai, *Kulturelle Beziehungen zwischen Ost-Türken (T'u-küe) und Chinesen*: *CAJ* III, pp. 198—199.

[30] F. W. Thomas — L. Giles, *A Tibetan—Chinese Word-and-Phrase Book*: *BSOAS* XII (1948), pp. 753—769. L. Ligeti, *Notes sur le lexique sino-tibétain de Touen-houang*: *AOH* XXI (1967), pp. 265—288.

[31] En chinois, *San-ho yu-lou* (textes chinois, mandchou et mongol), ou, dans une autre édition, *Tch'ou-hio tche-nan*. La version mongole est due à *Deleg, kong* des *Bārin* (et non pas à *Demek* comme proposé par Laufer). Le texte mongol a été édité par W. Grube (terminé par von Zach), *Proben der mongolischen Umgangssprache*: *WZKM* XVIII, pp. 343—378; XIX, pp. 29—61; XXV, pp. 263—289. A propos de la version mongole, voir Louis J. Nagy, *A Contribution to the Phonology of an Unknown East Mongolian Dialect*: *AOH* X (1960), pp. 269—294. La version mandchoue est attribuée à Tche-kong Sin. Le texte chinois a été publié par Thomas Francis Wade, *Yu-yen Tzu-erh Chi*, A progressive Course designed to assist the Studient of Colloquial Chinese, as spoken in the Capital and the Metropolitan department. In eight Parts,

Il est non moins difficile de déterminer le contenu des n°s 7 et 11. En effet, reste à savoir s'il s'agit là de traductions faites sur le chinois ou bien d'oeuvres originales. Nous ignorons si les auteurs des ouvrages en question se sont contentés des textes tabghatch ou bien s'ils y ont ajouté leurs versions chinoises. Et, finalement, les deux livres sont-ils rédigés à l'intention des lecteurs chinois ou bien pour des personnes sachant la langue tabghatch?

Les n°s 5 et 8 posent d'autres problèmes, non moins intéressants. Ces livres présentent sans doute en tabghatch, deux recueils de chants dont la nature exacte nous échappe. Peut-être le premier constitue-t-il un recueil de chants officiels, chantés à l'occasion de certaines cérémonies. Les *tchen-ko* «chants véritables, génuins, etc.» laissent supposer tout autre chose, à moins que l'expression ne soit employée pour 正歌 *tcheng-ko* «chants réglementaires».[32] En tout état de cause, les deux collections de chants gagnent en importance si l'on tient compte du rôle qu'ont joué, chez les Tabghatch, la musique et le chant.

A ce propos il suffira de rappeler l'histoire du fameux chant «tölös».

---

with Key, Syllabary and Writing Exercises, London 1867. La Partie VI comprend le texte chinois des «Hundred Lessons», et, dans la «Key», également comme Partie VI, la traduction et les notes du même texte chinois. Pareils manuels bilingues existaient en Corée à partir des Ming; ils étaient très en vogue sous la dynastie mandchoue. A propos des manuels coréens-mongols, voir L. Ligeti, *Rapport préliminaire d'un voyage d'exploration fait en Mongolie Chinoise* (Budapest 1933), pp. 35—36.

[32] Morohashi, *Dictionnaire sino-japonais* VIII, Nr. 23 235 et VI, Nr. 16 255/35 (*tcheng-ko*). Avec les T'o-pa Wei, la musique «barbare» commence à jouer, un rôle prépondérant au détriment de l'ancienne musique chinoise. La musique d'harmonie exécutée à dos de cheval est connue des Chinois depuis l'époque hiong-nou, et elle est introduite en Chine, en tant que musique militaire. Cf. W. Eberhard, *Lokalkulturen im alten China* (Erster Teil. Die Lokalkulturen des Nordens und Westens, Leiden 1942), pp. 196—197. D'après les mêmes textes, le double clairon serait un instrument de musique typiquement hunnique et son introduction en Chine est liée au nom de Tchang K'ien. C'est au nombre des chants à clairon double qu'appartient le chant intitulé *Mo-ho-teou-lo*. M. Eberhard en faisant remarquer que cette expression n'a rien de hiong-nou (en réalité elle est considérée *hou*) et qu'elle dénonce une origine indienne ou sogdienne, n'a fait que répéter ce que Pelliot a affirmé à ce sujet. En effet, Pelliot, *T'oung Pao* XXVI, pp. 178—179, a estimé que Tchang K'ien, une fois de plus, n'est pour rien dans l'affaire et que les airs *mo-ho-teou-lo*, de provenance indienne remontent tout au plus au IIIe siècle de notre ère. Sous les T'ang, la musique des Sien-pi, T'ou-yu-houen et de Ts'i subsistait seule de l'ancienne musique des Barbares d'autrefois; Eberhard, *op. cit.*, p. 197; Schafer, *op. cit.*, p. 28. Parmi les instruments musicaux des Sien-pi est mentionné le 簸羅迴 *po-lo-houei*; à son sujet, voir Morohashi, 26 609/16 et 26 609/18. Les chants suivis de *po-lo-houei* étaient en langue sien-pi; *op. cit.*, 26 609/19 renvoie au *Yo-fou che-tsi*.

En 546, Kao Houan, fondateur des Pei Ts'i dont il a été question plus haut, assiégea, avec les armées Tong Wei le fort de Yu-pi. Pendant les 60 jours du siège, il perdit presque un tiers de son armée sans pouvoir occuper la forteresse. Il tomba malade de chagrin et, pour faire oublier sa tristesse, il ordonna à Hou-liu Kin (*tseu* Ming-yue) de lui chanter le chant *tche-lö* («tölös»), traduit plus tard du sien-pi en chinois.[33]

Dans la plaine *tch'e-lö*,
sous la montagne de *Yin-chan*,
le ciel est comme une tente nomade.
il couvre la steppe de tous côtés.
Le ciel est vert comme la végétation,
la steppe est illimitée.
Le vent souffle, l'herbe se penche flétrie, je
regarde les boeufs et les moutons.

S'il ne paraît pas indiqué de supposer une influence générale de la poésie populaire sien-pi sur la poésie chinoise de cette époque, il faut du moins admettre que les chants folkloriques des Sien-pi, assez souvent traduits en chinois, étaient familiers à la Chine grâce aux maîtres nomades bilingues du Nord.

On serait tenté de voir dans les n°s 10 et 12 les reflets d'un genre littéraire chinois, les 詔令 *tchao-ling* «édits et ordonnances."[34] Cependant il y a là

[33] *Pei Ts'i-chou* II, 14*b*; O. Franke, *Geschichte des Chinesischen Reiches* II, p. 225. F. Tőkei, *Poésie chinoise et poésie des peuples du Nord*: *AOH* VIII (1958), pp. 313—319. G. Schreiber, *The History of the Former Yen Dynasty*: *Monumenta Serica* XIV, pp. 338—339. Sur Hou-liu Kin, voir *Tchong-kouo jen-ming ta tseu-tien*, p. 983*b*. Un autre chant sien-pi non moins fameux est intitulé «Le chant de l' *a-kan*». *A-kan* est un terme sien-pi qui signifie «frère aîné». Le chant a été composé par Mou-jong Wei lorsque T'ou-yu-houen, son frère se mit en route vers l'Ouest. Mou-jong Wei chanta souvent cet air, vers la fin de l'année. Cf. Th. D. Carroll, *Account of the T"u-yü-hun in the History of the Chin Dynasty*, pp. 4, 19 note 15. M. Carroll a retrouvé le texte du chant dans un ouvrage datant des Ts'ing. Voici le mot-à-mot du chant, d'après sa traduction: *A-kan, a-kan*! / Une fois tu es parti pour ne pas t'en retourner. / Il est facile de se séparer, / Mais il est difficile de se rencontrer de nouveau. / Les chevaux se battent, les hommes ne doivent pas se battre; / Les hommes se conduisent en ennemis, aussi les chevaux se conduisent en ennemis. / Tu es allé à dix mille *li* de moi / Tu es allé à *Pai-lan*. / La montagne de *Long* est haute, / La montagne de *Yin* est glaciale. / Je ne puis pas voir mon *a-kan*, / Mon coeur se brise.

[34] 四庫目略目錄 *Seu-k'ou mou-lio mou-lou* V, 6. L. Wieger, *La Chine à travers les ages* (Hien-hien 1924), p. 168. La 1e section du *Yuan tien-tchang* porte pour titre *Tchao-ling* «Édits impériaux et ordonnances»; cf. Paul Ratchnevsky, *Un code des*

autre chose. Selon le *Souei-chou*, ch. XXXII, 34*b*, lorsque les T'o-pa Wei eurent occupé la Chine du Nord, les nouveaux souverains continuèrent pour l'armée, à rédiger les ordres dans leur langue, le tabghatch (ou le sien-pi). Plus tard, ces édits en sien-pi n'étaient plus compris, ils durent être traduits en chinois.

Il est fort probable que les n°s 10 et 12 comprenaient les textes sien-pi des édits, ainsi que leur traduction chinoise. Après le n° 12 nous avons un ouvrage analogue, le 雜號令一卷 *Tsa hao-ling yi kiuan* «Divers ordres, 1 ch.» (33*a*); malgré R. Schreiber (p. 387) et K. Shiratori (p. 16) il est douteux que dans ce cas, nous ayons affaire à une collection d'ordres en langue sien-pi. En revanche, le 後周太祖號令三卷 *Heou Tcheou T'ai-tsou hao-ling san kiuan* «Les ordres de T'ai-tsou [= Wen-ti ou Yu-wen T'ai, en 556] des Heou Tcheou, 3 ch.» (*Souei-chou*, ch. 33, 10*a*) comprend très probablement seulement le texte chinois des ordres.

Le n° 13, traduction faite sur le chinois présente un double intérêt. Cette traduction a sûrement été préparée à l'intention de la jeunesse tabghatch (de la classe dirigeante), ce qui prouve qu'il faut admettre, du moins à une certaine époque, qu'il y ait eu une tentative pour former une jeunesse instruite dans la langue nationale. Il est non moins intéressant de constater que, pratiquement, nous avons là un manuel de la morale confucéenne, alors que les empereurs tabghatch s'étaient montrés, au début, des taoistes fervents, ensuite, des propagateurs obsédés de la religion et de l'art bouddhiques. Cependant ni le taoisme, ni le bouddhisme n'ont laissé de trace dans la littérature de langue tabghatch, tout au moins n'en a-t-on rien découvert jusqu'à présent.

Par ailleurs, le *Hiao-king* «Le livre de la piété filiale» a fait fortune chez les nomades du Nord, sur la voie de s'assimiler à la civilisation chinoise: il a été traduit en tangoutain, puis en mongol dès l'époque Yuan (et plusieurs nouvelles traductions ont été faites depuis),[35] en coréen[36] et en mandchou.[37]

Yuan (Bibliothèque de l'Institut des Hautes Études Chinoises, Vol. IV, Paris 1937), p. XIX.

[35] V. S. Kolokolov—E. I. Kyčanov, *Kitajskaja klassika v tangutskom perevode* (Lunj juj, Mên czy, Sjao czin). Pamjatniki pisjmennosti vostoka IV. Moskva 1966. Lubsangbaldan, *Ačlalt nomyn tuchaj*: *Studia Mongolica* Instituti Linguae et Literarum Comiteti Scientiarum et Educationis Altae Reipublicae Populi Mongoli, tomus III, fasc. 12, Ulaanbaatar 1961. Ligeti L., *Mongol Nyelvemléktár* [Recueil des Monuments da la Langue Mongole] IV, Budapest 1965, pp. 9—37.

[36] M. Courant, *Bibliographie coréenne* I, pp. 145—146.

[37] W. Fuchs, *Beitrage zur mandschurischen Bibliographie und Literatur* (Tôkyô 1936),

A propos des livres rédigés en langue tabghatch, il convient de poser encore une question, celle de l'écriture. Les 13 ouvrages avec leurs 90 chapitres représentent à eux seuls une quantité considérable de textes tabghatch, même si l'on ne tient pas compte des autres textes tabghatch, perdus, dont même les titres nous échappent aujourd'hui. Pour fixer les textes tabghatch, il fallait disposer d'une ou de plusieurs écritures, avec une orthographe plus ou moins normalisée. Or, pour le moment nous en ignorons tout.

En principe, on pourrait songer à deux possibilités.

On pouvait emprunter, avant tout, une écriture alphabétique (avec une orthographe alphabétique ou syllabique) déjà existante, adaptée au tabghatch. A cette époque on savait qu'en Asie Centrale (*Si-yu*) on se servait des écritures autres que chinoise; le *Souei-chou*, ch. XXXII, 34*b* nous informe d'une écriture *hou* composée de 14 signes.[38] Mais, bien entendu, ce n'est qu'une possibilité, car nous ne disposons actuellement d'aucune information formelle sur l'écriture éventuelle des Tabghatch et aucun monument de cette écriture supposée ne nous est parvenu.[39]

---

pp. 29—30 (avec renvoi bibliographique à Möllendorf, Grebenščikov, Watanabe, Klaproth). Li Teh Chi, *Union Catalogue of Manchu Books in the National Library of Peiping and the Library of the Palace Museum*, edited by Yu Dawchyuan, Peiping 1933, p. 9. Misig, *Ulaγanbaγatur qota-daki ulus-un nom-un sang-un manǰu nom-un γarčaγ* (Studia Mongolica, Tomus I, fasc. 29, Ulaγanbaγatur 1959), p. 243. N. Poppe—L. Hurvitz—H. Okada, *Catalogue of the Manchu- Mongolian Section of the Toyo Bunko* (The Toyo Bunko and The University of Washington Press 1964), nos 257, 444, 445, 456.

[38] Sur les écritures iraniennes et indiennes de l'Asie Centrale, voir encore: *Tcheou-chou* L, 12*a* (cf. Roy Andrew Miller, *Accounts of Western Nations in the History of the Northern Chou Dynasty*: Chinese Dynastic Translations, No. 6, Berkeley and Los Angeles 1959, pp. 7); *T'ong-tien* CXCI, 31B 2c; *Wen-hien t'ong-k'ao* CCCXXXVI, 26A 3c (pour ce dernier passage, voir Abel-Rémusat, *Recherches sur les langues tartares*, pp. 45, 284). Il est intéressant de voir que parmi les classiques, à Kiu-tseu par exemple, on lisait leurs textes en chinois, mais on les comprenait en langue *hou*, on rencontre ici encore le *Hiao-king*. Pour les informations fournies par Hiuan-tsang sur les écritures *hou*, voir Samuel Beal, *Chinese Accounts of India, Translated from the Chinese of Hiuen Tsang* I (Calcutta), pp. 87—92; P. Pelliot, *Tokharien et koutchéen*, pp. 47—51.

[39] En 1927, j'ai eu le privilège de voir un document intéressant chez Paul Pelliot, à son domicile, rue de Varennes. C'était un estampage mesurant 60 × 50 cm, environ, que Pelliot venait de recevoir d'un ami chinois de Pékin. A son avis, il s'agissait probablement d'un spécimen de l'écriture tabghatch. En ce moment je n'ai pas insisté pour avoir des informations plus détaillées sur l'estampage, car j'espérais pouvoir assister bientôt à une communication que Pelliot avait l'intention de faire à son sujet à la Société Asiatique. Autant que je sache, cette communication n'a jamais eu lieu,

A la rigueur on pouvait se servir de l'écriture chinoise même pour transcrire la langue tabghatch. Cette écriture, comme on le sait, présente l'inconvénient de ne pouvoir rendre certaines nuances phonétiques étrangères au chinois, d'où une équivoque malencontreuse. Il ne faut pourtant pas oublier qu'à l'époque où vivait Chen-yo (mort en 513) on commençait par suite de la conaissance du phonétisme indien, à apporter une amélioration à la transcription chinoise.

Par ailleurs, l'écriture chinoise pouvait suffire à transcrire une langue étrangère sans recourir à des éléments graphiques étrangers; rien n'empêchait en principe de créer, pour le tabghatch, un système de transcription pareil soit à celui du japonais, soit à celui du coréen.[40] Ces systèmes de transcription, d'ailleurs peu commodes et parfois sujets à confusion, sont assez anciens, ils nous ramènent au VIIe siècle de notre ère.

Abstraction faite de l'écriture tabghatch si problématique, les choses ne se présentent pas sous un jour beaucoup plus favorable en ce qui concerne la langue même. De la richesse insaisissable de la langue sien-pi (et du tabghatch, un de ses dialectes) il ne nous reste aujourd'hui que d'un nombre modeste de noms propres, de noms de charges et de quelques noms communs, le tout en transcription chinoise.

Il n'est donc pas surprenant que les savants qui ont tenté d'interpréter les gloses sien-pi et tabghatch n'aient abouti à aucun accord. Même en écartant la théorie désuète de la parenté tongouse, l'équivoque, quant au rapport du sien-pi avec le tabghatch, n'est toujours pas dissipée. Aussi les opinions sont-elles partagées entre le turc et le mongol lorsqu'il s'agit de rattacher soit le sien-pi, soit le tabghatch à l'un de ces deux idiomes.

Dans ces conditions il me paraît utile de reprendre les quelques termes sien-pi et tabghatch, en transcription chinoise, ceux qui sont pourvus d'une traduction chinoise sans équivoque, et qui permettent une identification satisfaisante au point de vue de la phonétique historique et se prêtent à une confrontation avec les faits mongols et turcs.

---

et Pelliot n'a fait état du précieux document dans aucun de ses travaux. Pour le moment il n' y a rien qui nous autorise à supposer que l'écriture tabghatch, si jamais il en existait une, était calquée sur les caractères chinois, comme celle des K'i-tan, des Jou-tchen ou des Si-hia. Les bâtonnets à encoches, mentionnés vaguement par les textes chinois (chez les T'ou-yu-houen, par exemple) ne veulent pas dire nécessairement que l'écriture tabghatch était identique à l'écriture «runique» des Turcs T'ou-kiue.

[40] Ch. Haguenauer, dans A. Meillet et M. Cohen, *Les langues du monde*[2] (Paris 1952), pp. 434, 448.

Le sien-pi proprement dit (c'est-à-dire tous les dialectes à l'exception du tabghatch) pose un problème particulièrement difficile. Ainsi qu'il appert de la liste des 18 gloses sien-pi examinées par Shiratori et Fang Tchouan-yao (cf. *supra*, note 20), sur 18 gloses il n'y en a que 3 (8 11) qui offrent une interprétation satisfaisante et, en outre, deux noms de rivière de Leao-tong (16, 17) qui s'expliquent impeccablement.[41]

Quant aux gloses sien-pi autres que tabghatch, cette fois nous nous contenterons d'en rappeler deux.

1° 鳥侯秦 *niao-heou-ts'in*, ach. *tieu-γə̯u-dzʿi̯en*, arch. **tiôg-gʿu-dzʿi̯ĕn*, lire *toγusin* «terre, poussière» (*San-kouo-tche* XXX, 6*b*—*b*); 託紇臣 *t'o-ho-tchen*, ach. *tʿâk-γuət-źi̯ĕn*, lire *taγušin* (*Souei-chou* LXXXIV, 20*b*); 土護眞

[41] Je n'ai pas tenu compte de plusieurs termes sien-pi, suffisamment interprétés et correctement restitués, car, à mon avis, ils n'apportent pas grand'chose à la précision de l'appartenance linguistique du sien-pi. Ainsi *k'o-han*, ach. *kʿâ-γân* est bien *qaγan* «souverain nomade», titre attesté chez les Sien-pi proprement dits, chez les Tabghatch et les T'ou-yu-houen en même temps que chez les Jouan-jouan et, après la chute de leur empire, chez les Turcs, ensuite chez les Mongols. La plus ancienne mention du *qaγan* est rattachée à l'histoire des Sien-pi, mais rien ne garantit que ce titre, d'ailleurs sans étymologie satisfaisante, appartienne au fond lexical du sien-pi. (Cf. Shiratori K., *A Study on the Titles Kaghan and Katun*: *Memoirs of the Research Department of the Tōyō Bunko*, Nr. I; Boodberg: *HJAS* I, 171—173; Bazin: *TP* 310—311, n° 140; Doerfer, *TMEN* III, 141—180.) *K'o-souen*, ach. *kʿâ-suən* «femme du qaγan; impératrice» doit être sans doute rattaché à *qatun* et à *qaγatun*. Mais quoi qu'on en dise, l'équivalence phonétique entre ces deux derniers et le terme sien-pi est insuffisante, surtout si l'on tient compte encore de la variante *k'o-tsouen*, ach. *kʿâ-tsuən*, forme t'ou-yu-houen du mot. *Qatun* et *qaγatun* sont sans aucun doute des dérivés formés sur *qa-n* et *qaγa-n*; *-tun* (*-tün*), dans les deux cas, serait-il un suffixe du féminin? Actuellement il est assez difficile de le rapprocher du sufixe du féminin du moyen mongol qui est *-ǰin* (< *-din*), *-čin* (< *-tin*). Si *qatun* et *qaγatun* sont en effet des titres d'origine sien-pi ainsi que l'on suppose aujourd'hui, ne doit-on pas les épeler *qa-tu-n* et *qaγa-tu-n*? En tout état de cause il est très tentant de rappeler, à leur propos, le sien-pi *ma-touen*, ou *a-ma-touen*, ach. *·a-muâ-tuən* «mère» qui doivent être réstitués comme **ma-tu-n* et **ama-tu-n* (la forme *abaγatun*, pour des raisons chronologiques, est hors de cause). Cette fois j'ai laissé de côté le nom du «frère aîné» *a-kan*, ach. *·à-kan*, lire *aqan*, car comme terme de parenté il est peut-être sorti du language enfantin et dès lors il défie tout lien génétique. Pour cette même raison on ne peut rien affirmer à propos du *mo-ho* «père, grand'père». Autrement *aqa-n* ferait une bonne étymologie mongole : *aqa* «frère aîné», suivi du suffixe *-n*, caractéristique du sien-pi dont il sera question plus loin. Les textes tibétains offrent peu de termes t'ou-yu-houen proprement dits. Toutefois on a considéré comme tels les noms géographiques *'Im-ko-čin* et *Sil-gu-čin* (F. W. Thomas, *Tibetan Literary Textes* II, p. 35). Cf. encore Marcelle Lalou, *Notes d'onomastique 'A-ža*: *AOH* XV, 207—209 (il y est question, entre autres, d'un 'A-ža *Ma-ga Do-čin*).

t'ou-hou-tchen, ach. *t'uo-γuo-ťśi̯ĕn*, lire *toγočin* (*Sin T'ang-chou* CCXIX, 5*a*); en khitan 陶猥思 *t'ao-wei-sseu*, ach. *d'âu-·uâi-si*, anc. mand. (en écr. 'phags-pa) *taw-·ui-sï*, lire *tawus* (*K'i-tan kouo-tche*, p. 1).[42]

Les mots sien-pi et khitan sont à rattacher aux formes mongoles suivantes: en transcription chinoise, Histoire secrète des Mongols [HY] *to'osun* «Staub, Staubwolke», *to'usun* «Staub» (Haen. 151, 152), Houa-yi yi-yu [Hy] *to'osun* «poussière» (Lew. 80), Ta-tan-kouan tsa-tseu [TR] *to'osun* (6*a*), Lou-long sai-lio [LB] *to'osun* (126*b*); en écriture arabe, Ibn Muhannā [IM] *tōsun* «poussière», Vocabulaire d'Istanboul [VI] *tōsun*, id. (*AOH* XIV, p. 69); mong. lit. *toγosun* «poussière, atome» (Kow. III, 1805). dah. *t'ōs* «poussière» (Po. 93), < khal., *t'o̯ărăl*, id. (Po. 93), en écr. mandchoue *tuwaral* (*Asia Major* X, 1935, 194), Ts *t'o̯all* «poussière» (d'après l'auteur); oïr. lit. *tōsun* «poussière» (Pozdn. 194), oïr. dial. *tōsŋ̱*, *tōson* «poussière» (Kara 162); kalm. *tōsŋ̱* «Staub» (Ramst. 405); üj. *t'ōs* «poussière» (Kara 36); ord. *t'ōs*, *t'ōsu* «poussière» (Most. 678); gorl. *tōsn*, id. (Rud. 128); khal. *toos*(*on*) (Luv. 410); bour. *tooho*(*n*) (Čer. 443).

On doit rattacher aux précédents, directement ou, en partie, indirectement, les formes mongoles que voici: mong. lit. *toγoraγ* «poussière, terre» (Kow. III, 1812), *toboraγ*, *tobaraγ*, *tobraγ*, id. (Kow. III, 1819, 1823); oïr. dial. *tōrum* «poussière» (Kara 162); kalm. *tōrvo̯*, dans *tōsŋ̱ torvo̯* «Staub», *tōrŋ̱* «Staub, Staubwolke», *tōrŋ̱*, id., *towrvo̯* «Staub, Erde, Sand» (Ramst. 404, 405); ord. *t'awarak̲*, *t'owarak̲* «poussière», dans *t'ōson t'awarak̲*, id. (Most. 650, 672); khal. *tovrog* «poussière» (Luv. 400); bour. *toorog*, id. (Čer. 442).

Toγosun, *toγoraγ*, *tobraγ* du mongol sont généralement opposés à *tōz*, *toz*, *topraq* du turc.[43] Quoi qu'il en soit, les formes sien-pi se rangent nettement du côté des recoupements mongols.

[42] Shiratori, pp. 20—26 («Erdfluss»; ouig. *tök*, *tönk*, *tüng* «Grund, Boden», tchag. *tüg*, *tüng*, *töng*, *tig*; termes cités d'après Vámbéry, *Etym. Wb.*; formes) hypothétiques mises en avant par Vámbéry); Fang Tchouan-yao, pp. 1463—1465 (mong. *toghousun*, *toghosu*; bour. *tohong*, *tos*; équation de Shiratori?); Ligeti: *Journ. As.* 1934 I, p. 198.

[43] En turc nous avons: a. turc, ouig. *toz* «poussière» (*DTS* 578—579); Kāšγ. *tōz* «Staub» (Br. 214); osm. *toz* «dust, powder» (Hony 370); tkm. *tōz* (*TRS* 637); krm. *doz* (Radl. III, 1725); com. CC *toz* «Staub» (Gr. 250); AH *toz* (Caf. 106); TZ *toz* (Ata. 262); Qaw. *toz* (Tel. 325); kirg. *toz* «poussière fine» (Jud. 791); osm., kzk., tourki, bar., kuér. *tozan* «1. (osm., kuér.) der Staub; 2. (tourki) Staub in der Luft; 3. (osm.) staubig, Staub erzeugend» (Radl. III, 1214); nog. *tozan* «poussière» (*NRS* 354); bachk. *tuδan*, id. (*BRS* 547); tat. Kaz. *tuzan* (*TRS* 552); touv. *dōzun* «poussière» (*RTS* 479); alt. *tōžin* (*Ras* 618); hak. *tozïn* (RChS 717); tchouv. *tusan* (*RČS* 609) < tat. Kaz.; tchag. *tozang* «der Staub, der Pulver, der Sandboden (ohne Stein)» (Radl. III, 1214), «sol d'une nature molle, sans pierres» (PdC 230); kzk. *tozang* (Shnit. 201); kkalp. *tozang* (*RKkS* 1947 608); az. *tozanag* «poussière, poussière soulevée par le

En sien-pi *tayušin* et en khitan *tawus* sont fort intéressants par leur voyelle *a* en première syllabe, en face de la voyelle *o* des autres recoupements. C'est un phénomène caractéristique de l'ancien mongol: sous l'influence d'une voyelle labiale en deuxième syllabe, la voyelle *a* de la première syllabe aboutit à o. Le passage $a > o$, dans cette position, est rare et il est ancien. On a toutefois *dal-an* «70» ~ *dolu-yan* «7» (en joutchen, *dal-χon* «17» est un emprunt à un dialecte sien-pi, probablement au khitan).[44]

---

vent» (*ARS* 204); a. turc *topraq* «Erdboden, Erde, Staub» (Gab., *Altt. Gr.* 343); ouig. *topraq*, id.; ouig. des Ming *topraq* «sol, terre» (*AOH* XIX, 267; XXII, 202); Kāšγ. *toprāq* «Erde, Staub», *topraš-* «staubig werden», *topuryān yir* staubiger Boden» (Br. 213); QB *topraq* (*DTS* 575); tchag. *topray* «terre» (PdC 221); com. CC *topraq* «Staub, Schmutz» (Gr. 249); AL *topraq* «Staub» (Houtsma 66); AH *topraq* (Caferoğlu 105); TZ *topraq* (Atalay 261); Qaw. *topraq* (Telegdi 325); s. yög. *torvaq* (Mal. 122); sal. *toraχ*, *t'orâχ* «terre, poussière, argile» (Kak. 192); tourki *topraq*, *tofraq* «dust, earth» (Jar. 312); ouig. mod. *tupraq*, *tupuraq* (Mal. 187); touv. *dovuraq* «poussière» (*RTS* 479); osm. *toprak* «earth; soil; land; the grave» (Hony 370); az. *torpag* «terre, sol» (*ARS* 204); tkm. *toprak*, id. (*TRS* 640); ouig. *toz topraq* «poussière» (*DTS* 579). Cf. ouig. des Ming *toγ* «poussière» (*AOH* XIX, 265); Kāšγ. *tōγ* «aufgewirbelter Staub» (Br. 211); QB *toγ* (*DTS* 570); tchag. *toγ* «poussière» (PdC 236); tourki *toγ* «dirt, which as the result of a dust-storm, gathers on the leaves of trees and bushes» (Jar. 309); ouig. mod. *toγ* «poussière» (Mal. 185); ouig. des Ming *toγ tömäl* (*AOH* XIX, 265; la leçon *tömäl* est incertaine); QB *tuman toγ*, id. (*DTS* 585). Sur le mot turc, voir dernièrement Talât Tekin, *Zetacism and Sigmatism in Proto-Turkic*: *AOH* XXII, 1969, p. 65, n° 32. — A propos des équivalents turcs et mandchous-tongous des mots mongols énumérés dans ce travail je n'entrerai pas dans la discussion de l'hypothèse altaïque qui, à mes yeux, reste encore toujours à prouver aussi bien que la thèse des adversaires de cette théorie. Je tiens pourtant à faire remarquer qu'on peut établir dès maintenant plusieurs couches d'emprunts réciproques entre le turc et le mongol d'une part et entre le mongol et le mandchou-tongous de l'autre. La chronologie de ses couches reste à faire ainsi qu'il reste à voir si la couche la plus ancienne (dans le domaine de la grammaire et du lexique) nous autorise ou non à admettre la parenté altaïque. A ce sujet cf. mes remarques: *Az altaji és az uráli nyelvek* [Les langues altaïques et ouraliennes]: *Magyar Nyelv* XXX, 1934, pp. 44—47; *Az uráli és altaji nyelvek viszonyának kérdéséhez* [A propos des langues ouraliennes et altaïques]: *I. Oszt. Közl.* IV, 1953, pp. 333—364; *Les anciens éléments mongols dans le mandchou*: *AOH* X, 1960, pp. 231—248. Il n'est peut-être pas tout-à-fait inutile de dire que de nos listes d'équivalences il ne s'ensuit pas, ainsi que d'aucuns ont conclu dans le passé à partir de listes pareilles, que les mots sien-pi et tabghatch en question peuvent être rapprochés, outre du mongol, aussi du turc ou du mandchou-tongous.

[44] N. Poppe, *Introduction to Mongolian Comparative Studies*, p. 246; *Vergleichende Grammatik der altaischen Sprachen* I, p. 96, § 75. Selon M. Poppe, la voyelle *a* de la première syllabe est passée à *o* sous l'influence de *uya* de la deuxième syllabe. Pour des raisons chronologiques, j'estime que le passage $a > o$ est dû simplement à la

Dans ces conditions il y a lieu d'admettre que l'étymologie sans doute populaire recuillie par un texte chinois d'après laquelle *t'o-pa*, ach. *tʿâk-bʿuât*, c'est-à-dire *tay-bat* (ou *tay-bar*) signifie «maitre de la terre, du sol» repose sur le fait que dans le sien-pi de cette époque il existait réellement un terme *tay* signifiant «terre, sol».[45]

2° 紇眞 *ho-tchen*, ach. *yuət-tśi̯ĕn*, lire *yuččin* ou *yučin* «trente». (*Yuan-ho kiun-hien t'ou-tche* XIV, 13*a*). Il s'agit du nom d'une montagne signifiant «trente [li à l'Est de la sous-préfecture]». Nous sommes dans le Nord du Chansi, sous-préfecture de Yun-tchong, au VIIIe siècle de notre ère. La langue des «barbares» invoquée dans ce cas est celle des *Lou* ou «prisonniers»; ce nom a désigné de façon méprisante d'abord les T'o-pa Wei, ensuite les T'ou-yu-houen et enfin les Tibétains (ces derniers sont ici hors de cause).[46]

Pelliot à qui nous devons cette glose intéressante ne s'est pas prononcé formellement sur l'appartenance ethnique du peuple qui a donné le nom de «trente [*li*]» à cette montagne. A mon avis, pour des raisons chronologiques, on ne peut guère songer ni aux T'o-pa, ni aux T'ou-yu-houen; il n'en reste pas moins que nous avons affaire là à une tribu sien-pi de moindre importance

---

voyelle labiale de la deuxième syllabe, tout comme en yakoute. Cf. Grönbech, *Forstudier* § 23; G. J. Ramstedt, *Einführung in die altaische Sprachwissenschaft* I, pp. 161—162; St. Kałużyński, *Mongolische Elemente in der jakutischen Sprache*, pp. 15—16, Parmi les emprunts que le mandchou a faits à un dialecte sien-pi (khitan ?) appartenant à cette même catégorie, se range le nom de nombre *tofoχon* «15 (aujourd'hui le 15e jour du mois)». Le ma. *tofo-χon* remonte à **towo-χon* < **tobu-χon* < **tabu-χon*. Le joutchen des Ming nous offre encore la forme intermédiaire de *tobu-χon* (éd. Grube, p. 101).

[45] P. A. Boodberg, dans *HJAS* I, pp. 183—185, outre *T'o-pa*, ach. *tʿâk-bʿuât* «lord of the soil» a fait état de trois autres «étymologies» offertes par les textes chinois, mais aucune d'elle ne nous apporte rien à l'intelligence de la première interprétation: 1. *T'ou-fa*, ach. *tʿuk-pi̯wɒt* «covered with a blanket» ou «(born) in a blanket» (l'identification des noms *T'o-pa* et *T'ou-fa* reste à justifier); 2. *T'ou-fa* «slave» (explication d'une source tardive); 3. *T'ou-fa* «bold» et «hair», *So-t'eou* (étymologies populaires chinoises).

[46] P. Pelliot, *Neuf notes sur des questions d'Asie Centrale*, VIII. *Un mot mongol sous les T'ang*, dans *T'oung Pao* XXVI, pp. 250—252. La géographie *Yuan-houo kiun-hien t'ou-tche* nous fournit encore le nom sien-pi d'une rivière dans le Chensi. C'est 去斤 *K'iu-kin*, ach. *kʿi̯wo-ki̯ən*, interprété en chinois par 清 *Ts'ing* «clair» (Boodberg: *HJAS* I, 177). Le nom est à lire *Küken*, év. *Kükin*. Si l'on admet avec M. Boodberg que la rivière portait en réalité le nom 青 *Ts'ing* «bleu, vert» ou si l'on suppose que *küken* avait, en sien-pi, le sens de «bleu; vert; clair», le nom sien-pi de la rivière s'explique par le mong. *köke* «bleu; vert», suivi du suffixe *-n* qui est pour ainsi dire de rigueur en sien-pi. Pour les recoupements mongol (*köke*) et turc (*kök*) les plus importants, voir L. Ligeti, *Le lexique mongol de Kirakos de Gandzak*: *AOH* XVIII, 1965, p. 293.

qui a survécu à la chute des T'o-pa Wei et à celle des petits Etats sien-pi, leurs successeurs.

Nous avons en mongol: en transcription chinoise, Tche-yuan yi-yu [Ty] *γuǰin* «trente» (n° 421), Hs *qučin*, id. (Haen. 70), Hy *qučin* (Lew. 47), Tk *qučin* (32*a*), Ls *qučin* (144*a*); en écr. 'phags-pa *qučin* (Po. 129); en écr. arabe, AL *qučin*, IM *qučin*, MA *qučin*, V I *qučin* (*AOH* XIV, 46); dah. H *ɢoˇtšˇiŋ* (Po. 143), Ts *goťšˇĩˇ* (d'après l'auteur); mgr. *χoɒžin*, šrg. *χočin*, gol. *χutšˇin*, (Sm.—Most. 169); oïr. lit. *γučin* (Pozdn. 113), oïr. dial. *ɣutšin*, *ɣutš* (Kara 140), kalm. *ɣutšŋ* (Ramst. 156); üǰ. *ɢotš(ˇi)* (Kara 18); ord. *ɢuˇtšˇi* (Most. 318); d. beise, gorl. *gošin* (Rudn. 78); khal. *guč(in)* (Luv. 128); bour. *guša(n)* (Čer. 178).

Le mot mongol a trouvé son chemin dans plusieurs langues et dialectes mandchous-tongous: joutchen des Ming *gušin* trente» (Bureau des Traducteurs; éd. Grube, *Die Sprache und Schrift der Jučen*, Leipzig 1896, p. 94; n° 656), *guši* (Bureau des Interprètes; éd. Ishida Mikinosuke, p. 52*a*); ma. *γôsin*, lire *γušin* (Hauer 397); nanaï *gočin* (Petrova 36); ol. *gutin* (Petrova 126); or. *guti* (Schm. 34).

Dans les autres langues tongouses on a *ilandjār*, *ilandjān*, *ilangī*. voir Vasilevič, *Êvenkijsko-russkij slovarj*, Moskva 1958, p. 162. Cf. encore oudé *ilaza* (Šnejder 111), orok *ilando* (Nakanome 114).[47]

En ce qui concerne les gloses tabghatch, voici celles qui méritent d'être considérées de plus près.

[47] G. J. Ramstedt, *Über die Zahlwörter der altaischen Sprachen*: *JSFOu* XXIV, 1 : p. 7; N. Poppe, *Mongoljskie čislitelnye*, dans *Jazykovednye problemy po čisliteljnym* (Sbornik statej, Leningrad 1927), pp. 97—119 et *O čisliteljnom «desjatj» v tungusskich jazykach*: *DAN* 1927, pp. 317—320; Wl. Kotwicz, *Contributions aux études altaïques*: *Rocznik Orientalistyczny* VII, 1930, pp. 193—194. Kotwicz a sûrement raison en n'admettant pas que les noms de nombres *γušin*, *gučin*, *guti* soient des termes appartenant au lexique commun altaïque: «Mais ce qui semble s'opposer à cette hypothèse, c'est que les variantes actuelles *gučin* et *gutin* se rencontrent dans les dialectes étroitement rapprochés les uns des autres et que, de plus, *gučin* se trouve dans le goldi, qui a exercé une influence marquée sur l'olča, où l'on a *guti*. Ceci permet de supposer qu'il s'agit ici d'emprunts plus récents, qui prirent la forme, soit de *guči*, soit de *guti*, suivant les particularités phonétiques des dialectes en question».

[47a] Voici les interprétations les plus importantes des mots tabghatch qui jusqu'ici ont vu le jour: Shiratori K., *Über die Sprache der Hiung-nu und der Tung-hu-Stämme*, Tokio 1900; Peter A. Boodberg, *The Language of the T'o-pa Wei*: *HJAS* I, 1936, pp. 167—185; P. Pelliot, *Mots à h initiale, aujourd'hui amuïe, dans le mongol des XIIIe et XIVe siècles*: *Journ. As.* 1925 I, pp. 254—255; Louis Bazin, *Recherches sur les parlers t'o-pa* (5e *siècle après J. C.*): *T'oung Pao* XXXIX, 1949, pp. 228—329; Wolfram Eberhard, *Das Toba-Reich Nordchinas*, Leiden 1949, pp. 360—361.

1° 乞萬眞 *k'i-wan-tchen*, ach. *k'i̯ĕt-mi̯wm-ʧi̯ĕn*, lire *kelmürčin* «interprète» (*Nan Ts'i-chou* = NTC 58, 3*b*)[48] Tenant compte du *ho-k'eou* du mot *wan*, la restitution *mür* paraît aussi possible que la forme *mär* [= *mer*] jusqu'ici proposée. Avant les T'ang, la finale *n* pour rendre un *r* étranger, est normale, par contre ach. *k'i̯ĕt*, pour transcrire *kel* (ou *kil*) étranger n'en reste pas moins aberrant. Le passage de la finale $t > \delta > r$ (*l*) n'est pas revolu avant le VIIIe siècle (H. Maspero, *Le dialecte de Tch'ang-ngan sous les T'ang*, pp. 41—44, 109). Ce n'est pourtant pas un cas isolé, ce qui donne à penser qu'il faut, éventuellement, compter dans les transcriptions du *Nan Ts'i-chou*, avec une prononciation méridionale d'un dialecte Wou.[49]

L'étymologie mongole du mot est impeccable. On a mong. lit. *kelemürči* «1. linguiste, philologue; 2. traducteur» (Kow. III, 2473), «interpreter» (Lessing 449); oïr. lit. *kelemürči* «interprète» (Pozdn. 281); kalm. *kelmṛtšị* D «Redner, gesprächig, schwatzsüchtig» (Ramst. 223); ord. *k'élemertš'i* «qui parle bien, qui parle beaucoup» (Most. II, 412); khal. *chêlmêrč* «interprète» (Luv. 586); bour. *chêlmêršê(n)* «interprète, dragoman» (Čer. 586). Mong. > tourki *kälmärči* «interprète» (*Wou-t'i* I, 388).

C'est un dérivé du *kelemer, kelemür* qui, à son tour, est dérivé du verbe *kele-* «parler». Sur *-mar, -mer* (*-mur, -mür*), suffixe du *nomen agendi seu acturi*, voir G. J. Ramstedt, *Über die Konjugation des Khalkha-mongolischen: MSFOu* XIX, pp. 95—97; N. Poppe, *Die Nominalstammbildungssuffixe im Mongolischen: KSz.* XIX, p. 103, § 16.[50]

[48] Shiratori, pp. 32—33 (*kelemürči* ou *kelemeči* «Dolmetscher»); Pelliot, p. 255 (*kelmärčin* ou *kälämrčin* «interprète»); Boodberg, p. 170 (*kälmärčin* «interpreter»); Eberhard, p. 360 (*kälmürçin* «Mitteiler»); Bazin, p. 302, n° 126 (*kälmärčin* «messager»).

[49] Le *Nan Ts'i-chou*, dû à Siao Tseu-hien, neveu de l'empereur Wou-ti des Leang, a été composé vers 530; cf. O. Franke, *Geschichte des Chinesischen Reiches* II, p. 3.

[50] M. Krueger nous fournit désormais une documentation fort riche sur les suffixes du mongol littéraire. Cf. John R. Krueger, *Mongolian Epigraphical Dictionary in reverse listing*. Indiana University Publications, Uralic and Altaic Series, Vol. 88, Bloomington 1967. Voici un choix du suffixe *-mar, -mer* (Krueger, p. 65): *anamar* «curable» < *ana-* «to get well» (42), *γayiqamar* «wonderful» < *γayiqa-* «to wonder» (345), *atayarqamar* «enviable, arousing envy» < *atayarqa-* «to envy» (58), *küsemer* «desirable» < *küse-* «to desire» (508); *idemer* «eatable» < *ide-* «to eat» (400), *maγtamar* «laudable» < *maγta-* «to praise» (520), *duralamar* «seductive» < *dural-* «to wish» (275), *nutuγlamar* «good to be live in» < *nutuγla-* «to settle down» (597), *üǰemer* «sight, exhibit» < *üǰe-* «to see» (1016), *ögiyemer, ögiyemür, öggüyemer* «generous, giving much» < *ögiye-* < *ög-* «to give» (632), *ǰögemer* «one who transports or carries; porter, carrier» < *ǰöge-* «to transport» (1075), *delgemer* «spreed, developed; propagation» < *delge-* «to spreed» (249), *ǰirgemer bilǰuuqai* «singing bird» < *ǰirge-* «to chirp» (1060), *baramar* «squanderer; destroyer» < *bara-* «to squander, destroy»

Ce vieux mot de civilisation apparaît encore, en mongol, sous la forme de *kélmeči* (*Tche-yuan yi-yu*; Ishida, p. 22, n° 515), *kelemeči, kelmeči* (transcription chinoise des Yuan et des Ming; Ligeti: *AOH* IX, 236); en ouigour tardif nous avons *kälämäči* «interprète» (Ligeti: *AOH* XIX, 172). Le terme turc proprement dit est *tilmäči, tīlmač*; cf. P. Jyrkänkallio, *Zur Etymologie von russ.* tolmač «*Dolmetscher*» *und seiner türkischen Quelle*: *Studia Orientalia* XVII: 8, 1—11; J. Németh, *Die Geschichte des Wortes* tolmács «*Dolmetscher*»: *AOH* VIII, 1—8.[51]

2° 拂竹眞 *fou-tchou-tchen*, ach. *pi̯ʿuət-ťi̯uk-ťśi̯ĕn*, lire *pürtükčin* «valet de service des relais postaux» (*NTC* LVIII, 3*b*).[52] Pour le second caractère

---

(84), *uyaramar* «mouving, touching» < *uyara-* «to be touched» (868), *ǰigsimer, ǰigsimür* «abominable» < *ǰigsi-* «to abhor» (1053), *ungsimar* «fit for reading» < *ungsi-* «to read», *bolumar* «possible, it seems possible» < *bol-* «to be» (118), *tesmer* «long-suffering patient» < *tes-* «to bear, endure» (807), *čoγulmar* «pierced, drilled» < *čoγul-* «to pierce» (195).

[51] On peut rattacher au mong. *kele-* «parler, avertir, dire, énoncer, nommer» (Kow. III, 2474), *kele, kelen* «langue (organe de la parole); langue, idiome» (Kow. III, 2470), les termes turcs suivants: Kāšγ. γuzz *kälāčü* «Rede» (Br. 103); Qiṣṣa-i Yūsuf *käläǰi* «Nachricht, Kunde, Gespräch» (Brockelmann, *'Ali's Qiṣṣa'i Yūsuf*, pp. 33, 53; la leçon *käläči* proposée par Br. ne doit guère être maintenue); osm. hist. *käläǰi* «Wort» (Brockelmann, *Altosmanische Studien* I : *ZDMG* LXXIII, pp. 27, 73), *keleǰi* «Wort, Gespräch, Gerede» (Vámbéry, *Alt-osmanische Sprachstudien*, p. 189), *keleci* (*geleci*) «söz, lâkırdı» (*Tarama Sözlüğü* I, 441); osm. dial. *käläǰi* «parole» (Cl. Huart: *Journ. As.* 1921 II, 210), *keleci* «mükâleme, müsahabe» (H. Zübeyr—I. Refet, *Anadilden Derlemeler*, Ankara 1932, p. 217), *geleci* (*Söz Derleme Dergisi* II, 604); AL *käläči ayt-, käläči qïl-* «erzählen» (Houtsma, p. 99). Cf. encore tchouv. *kala-* «sprechen, sagen» (Paas. 56) > tchér. *kelesäš, kelem, käläsem* «sprechen reden» (Räsänen: *MSFOu* XLVIII, 140). A propos du mot (turco-) mongol il est difficile de ne pas songer aux formes finno-ougriennes suivantes: fi. *kiele* «langue», lapon *kīella, ɢièllì*, id.; mord. *ḱeľ, ḱɛľ*, id., voty. *ki̯l* «langue; parole»; zyr. *kɨ̯l* «langue; parole; mot»; vog. *kēl* «mot; bruit, rumeur, nouvelle», osty. *kèʌ*, id. (Szinnyei, *NyH.*[7] 23). Les mots fgr. sont inséparables des termes samoyèdes suivants: Yen. *sioδo, sioro*; Your. *še*, T. *sieja*, OS *šē, šı̨, sie, se*; K. *ši-kä*; Koïb. *seka, siul* (Setälä: *JSFOu.* XXX, 5 : 53; Paasonen: *KSz.* XV, 130—131). Selon Paasonen, les mots samoyèdes peuvent être rattachés soit aux termes finno-ougriens, soit directement aux équivalents mongols. A propos de quelques emprunts mandchous-tongous et turcs faits au mongol, voir L. Ligeti, *Mongolos jövevényszavaink kérdése* [A propos des emprunts d'aspect mongol du hongrois]: *Nyelvtudományi Közlemények* [Communications Linguistiques] XLIX, 1935, pp. 258—259.

[52] Shiratori, p. 33 (*putschik* «der Niedrige, Geringe», bour. *burtuk* «Dienerschaft»); Pelliot, p. 255 (**pürtükčin* ou **fürtükčin*; à son avis il s'agit d'une mauvaise transcription pour **bürtükčin* «valet du service des relais postaux»; sans équivalance); Boodberg, p. 175, note 11 (sans restitution, ni interprétation); Bazin, p. 303, n° 128 («petit

on peut rappeler chin. archaïque **tiôk* et surtout go-on *toku* (Karlgren, *Phonologie chinoise*, p. 895). L'initiale de l'ach. *p'i̯uət* n'était pas passée, à cette époque, à *f-*. La finale *-t*, dans ce mot, sert une fois de plus à rendre un *r* étranger.

Le mot doit être rattaché en effet aux mots suivants: mong. lit. *örtegeči(n)* «1. celui qui entretient les chevaux de postes; 2. postillon, valet de poste» (Kow. I, 588, «driver of a mail coach, coachman; one on postal relay duty» (Les. 643); kalm. *örtētšį* «Poststationsleute, Postmann» (Ramst. 300); ord. *ört'ō'tš'in* «gens chargés du service d'un relais, d'une station de poste» (Most. II, 540); khal. *ørtөөčin* «postillon, cocher» (Luv. 331). Dérivé du nom *örtege*; cf. mong. lit. *örtege, örtöge(n)* «une station de poste, de relais» (Kow. I, 588), «relay system with stages about 20 miles apart («urton»); postal relay station; radio station; railway station» (Les. 643); oïr. lit. *örtō* «station de poste» (Pozdn. 43), kalm. Ö *örtē* «Poststation, Station, wo man Pferde für in Amtsgeschäften reisende hält» (Ramst. 300), üj. *ør't'ō* «station postale, relais» (Kara 30); ord. *ört'ō* «station de poste, relais, nom qu'on donne aux divers endroits où un prince ou un haut fonctionnaire doit loger la nuit ou prendre son repas de midi en voyage» (Most. 540); khal. *örtөө(n)* «station; distance qu'on parcourt entre deux stations» (Luv. 331); bour. *ùrtöö*, id. (Čer. 517). Mong. *örtege(n)* remonte à *örte-* «fournir des chevaux de poste».

Sont empruntés au mongol: tar., tchag., tourki *örtäng* «die Poststation, das Postpiquet» (Radl. I, 1235); touv. *örtēl* «1. station, station de poste; 2. distance parcourue entre deux stations» (Paljmbach 323*b*).

3° 咸眞 *hien-tchen*, ach. *yam-ťśi̯ĕn*, lire *yi̯amčin* «fonctionnaire du relais postal» (*NTC* 58, 3*b*).[53] L'ach. *yam* n'a donné *yi̯am* que vers le Xe siècle

---

fonctionnaire de la poste»; restitué comme **bitigüčin* «scribe»); Eberhard, p. 360 («Stationsmeister am Hof»; *bitigüçin*): Kotwicz, *Rocznik Orientalistyczny* III, 1927, pp. 314—315, note 64 et XVI, 1953, pp. 336—341 (ce dernier article est réimprimé d'après les *Collectanea Orientalia*, No. 2, Wilno 1932, pp. 1—54) (Wei *fou-tchou*, mo. *örtege*, ma. *furdan*; ma. *furdan* «1. Querstrich; 2. Schlagbaum, Sperre; 3. Talsperre, Zollschranke, Engpass, Tor der Grossen Mauer», Hauer, p. 322, n'a rien à voir dans l'affaire); Ramstedt, *Kalm. Wb.*, p. 300, s. v. *örtē* (il se réfère, pour le mot tabghatch, à Pelliot).

[53] Shiratori, p. 30 (*han-chên* «der Mann, welcher in allen Provinzen wohin er reist, Postpferde benutzt»; *han* ou *yen* «Poststation»); Boodberg, p. 170, n° 5 (**yamčin*; «rider of the post»); Bazin, p. 303, n° 129 (**yamčin* «chef d'une station de poste); Eberhard, p. 360 («Stationsmeister in der Provinz»; *yamçin*); Kotwicz: *RO* XVI, pp. 329—336 (mong. *ǰam*, turc *yam*, ma. *giyamun*); Pelliot, *Sur yam ou ǰam «relais postal»*: *T'oung Pao* XXVII, pp. 192—195.

(Maspero, *Le dialecte de Tch'ang-ngan*, pp. 90—92), mais le go-on *gen* (Karlgren, *Phonologie chinoise*, p. 756) nous permet de supposer *γi̯am* bien avant cette date.

Le terme *γi̯amčin* a été rapproché, non sans raison, des formes mongole, turque et mandchoue.

Il est pourtant intéressant de voir que, dans le mongol, *ǰamčin* et *ǰamučin* «gens du relais postal», *ǰam* «relais postal» ne sont attestés dans cette acception qu'à l'époque mongole, dans les dialectes actuels *ǰamči* signifie «guide» et *ǰam* veut dire «chemin, route». En revanche, dans les langues turques *yamčï* «courrier» et *yam* «station postale» n'apparaissent qu'avec l'époque mongole.[54]

Voici les recoupements mongols: Hs *ǰamučin* «Postleute», *ǰam* «Post-(stelle), Relais» (Haen. 85); Hy *ǰam* «relais postal, route» (Lew. 27); mong. précl. *ǰamučin*, pl. (A. Mostaert—F. W. Cleaves: *HJAS* XV, 1952, p. 438), *ǰamud*, pl. «stations postales» (A. Mostaert—F. W. Cleaves, *Les lettres de* 1289 *et* 1305 *des ilkhan Aryun et Öl̈ǰeitü ă Philippe le Bel*, p. 74); mong. lit. *ǰamči* «guide, conducteur», *ǰam* «1. route, chemin, voie; 2. province» (Kow. III, 2294, 2290); oïr. dial. *dzam* «chemin, route, voie» (Kara 135), kalm. *zamtšn̥* Ö «Wegweiser, Cicerone», *zam* «Weg, Landstrasse» (Ramst. 466); üǰ. *ɒžam* «chemin, route» (Kara 10); ord. *ɒžamtš'i* ou *ɒžamtš'i kün* «guide pour la route», *ɒžam* «chemin, route, voie, moyen» (Most. 185, 184); mong. orient. *ǰam* «route, chemin» (Rudn. 87); khal. *zamč(in)* «guide», *zam* «route» (Luv. 191); bour. *zamša* «guide», *zam* «route» (Čer. 264).

Le mot mongol est passé au tibétain où nous avons: documents du XIVe siècle *'ǰa-mo-čhe* (< mong. *ǰamuči*) «fonctionnaire du relais postal» («Those who have a diploma», interprétation proposée par G. Tucci, *Tibetan Painted Scrolls* II, Roma 1949, p. 705, note 964, ne peut guère être admise); *'ǰam-mo*

[54] Le mot est assez pauvrement attesté dans le turc. On a toutefois: ouig. des Ming *yam* «station postale» (*AOH* XIX, 279); tchag. *yam* «cheval de poste» (PdC 535), *yamčï* «der Postillon, Postknecht» (Radl. III, 311); osm. *yam* «1. post-horse; 2. a post-driver; 3. a post-driver's cape or cloak, *yamǰï* «a driver and tender of post-boy» (Redhouse 2192, 2193). Le mot est en outre attesté dans les documents en langue turque de la Horde d'Or. Sont empruntés au turc: pers. *yām* «a post-horse, a relay-station, a post-house» (Steingass 1527), «cheval de poste, cheval de courrier» (Desmaisons IV, 365), *yāmǰī* «a keeper or herdsman of horses» (Steing.), *yāmčī* «qui soigne, qui garde les chevaux de poste» (Desm.); pers. *yām-ẖāna* «station postale» (Voc. sino-persan des Ming, 53*a*); arm. *iam* (Brosset, *Hist. de la Géorgie* I, 439, 457), Rubrouck *iam*; Marco Polo *iamb* «relais postal» (Pelliot, *Notes on Marco Polo* II, 748); russe ям et ямщик (Vasmer, *REW* III, 489, 490). Le chin. 站 *tchan* et le vietnamien *trâm* sont empruntés au mong. *ǰam* (Pelliot).

«station postale» (*Si-fan yi-yu*, vocabulaire sino-tibétain du Bureau des Traducteurs, A I, 18b; 33*a*); tib. cl. *'jam-mo* «post-stage» (Jäschke 175); cf. B. Laufer, *Loan-Words in Tibetan*: *T'oung Pao* XVII, 1916, p. 194, n° 176.

Au point de vue de la forme sien-pi, fort important est le recoupement mandchou: *giyamun* «1. Relaispoststation; 2. Relaispost, Kurierpost» (Hauer 364—365). Le ma. *giyamun* remonte à *g̱iam* qui est, cette fois encore, un ancien emprunt à un dialecte sien-pi.

Le sien-pi *g̱iam* (?< *γām*)[55] a donné en mongol *yam*, forme qui a abouti plus tard à *ǰam*; le turc *yam* est un emprunt fait au mongol.

4° 可薄眞 *k'o-po-tchen*, ach. *kʿâ-bʿâk-tśi̯ĕn*, lire *qabaqčin* «portier» (*NTC* LVIII, 3b).[56]

On explique ce terme tabghatch généralement par le turc: ouig. *qapayčï*, *χapayčï*, *χapïγčï* «gardien de la porte» (Pelliot: *T'oung Pao* XV, 1914, p. 268) < *qapay*, *qapïγ*, *qapuγ* «porte» < *qap-*, *qapa-* «fermer, enfermer».[57]

[55] Les textes tibétains préclassiques offrent un mot non attesté dans le tibétain classique qui est épelé *gam* ou *gams*. Selon F. W. Thomas, *Tibetan Literary Textes* II, pp. 7, 367 et III, 22, doit avoir le sens de «posting-station» et lui rappelle le mong. *ǰam*. Le mot tibétain revient dans des documents concernant les 'A-ža: c'est ce qui a donné l'idée de rattacher le terme *gam*(*s*) au mongol. Pour le moment ce n'est qu'une hypothèse gratuite.

[56] Shiratori, pp. 30, 33 («Torwächter»; turc *kapyg*, tatar *kapi*, *kapu*); Boodberg, p. 170 (*qapayčin* «doorkeeper»); Pelliot, p. 255, note (**qabaqčïn*, **qaβaqčïn* ou à la rigueur *qɑpɪγčïn* «portier»); Bazin, p. 302 (il se rallie à l'interprétation de Boodberg); Eberhard, p. 360 («Torwächter»; *qapuγ ïn*). Sur une étymologie mongole possible, en face de l'étymologie turque presque généralement adoptée, voir mes remarques, dans *Magyar Nyelv* XXX, 1934, pp. 207—208.

[57] Les recoupements turcs sont: ouig. *qapayčï*, *χapayčï*, *χapïγčï* «gardien de la porte» (Pelliot, *KP*, p. 269); QB *qapuγčï* (*DTS* 421); IM *qapïγčï* (Battal 37); AL *qapučï* «Torwächter» (Houtsma 87; emprunt à un dialecte non kiptchak); tat. Kaz. *qapučï* (livresque, désuet) (*TRS* 227); kmk. *qapuču* (*RKmS* 761); az. *gapïčï* «gardien de la porte, portier» (*ARS* 44); osm. *kapıcı* «door-keeper, porter, concierge» (Hony 183); tkm. *gapïčï* «mendiant, quémandeur» (*TRS* 154; au sens de «gardien de la porte», on a *gapï garavulï*, *RTS* 564); emprunt au turc: pers. *qābūčī* «a gate-keeper» (Steing. 946), *qāpūčī* «a porter, a doorkeeper; a gate-keeper» (Haïm II, 507), *ǧāpuči*, *ǧāpiči* «Pförtner, Portier» (Jnk.—Alavi 563); pour le même mot, dans l'arabe, dans les langues du Caucase et des Balkans, voir Doerfer, *TMEN* III, 374. Le mot formant la base du dérivé est répandu sur une aire bien plus vaste: turc Orkh. *qapïγ*, dans *Tämir qapïγ* (Orkun, *ETY* IV, 167; T. Tekin, *A Grammar of Orkhon Turkic*, 341); ouig. *qapay* (Pelliot, *KP*); ouig. des Ming *qapï* (*AOH* XIX, 162; XXII, 29); Kāšγ. *qapuγ* «Tor» (Br. 145); Tefs. *qapuγ*. *qapu* (Bor. 198, 199); QB *qapuγ* (*DTS* 421); tchag. *qapuγ*, *qapuq* «der Torweg» (Radl. II, 416), *qapu* «porte» (PdC 392); AL *qapu* (Hout.

Pour engageante qu'elle paraisse, l'étymologie turque reste difficilement admissible dans un milieu nettement mongol. Par ailleurs, elle a l'inconvénient d'être basée sur des faits relativement récents et de ne pas tenir compte de ce que le mongol du Ve siècle pouvait offrir pour ce mot.

A mon avis il faut toujours partir du verbe «fermer», mais seulement tel qu'il se présente en mongol. L'équivalent du verbe turc *qap-, qapa-* apparaît en mongol, tout régulièrement, sous la double forme *qaγa-* ~ *qab-*.

Hs *qa'a-* «fermer, encercler», *qa'atai tergen* «char ayant une porte», *qa'alqa* «porte» (dans *tergen-ü qa'alqa* «porte du char») (Haen. 54); Hy *qa'a-* «fermer», *qa'alqa* «battant de porte» (Lew. 40); IM *qālya* «porte» (Po.: MA 444); mong. lit. *qaγa-* «fermer, fermer à clé», *qaγaγči* «he who closes, obstructs or bars» (Les. 905), *qaγaγdaqun* «obstacle, impediment, hindrance» (Les. 906), *qaγalγa(n)* «gate, door» (*ibid.*), *qaγalγači(n)* «doorkeeper, gatekeeper» (*ibid.*), *qaγalta* «closing, shutting, shutters; bar, barrier» (*ibid.*); oïr. lit. *χā-* «fermer, clore», *χālya* «porte» *χālyatai* «fermé» (Pozd. 75, 82); kalm. *χā-* «zuschliessen, zumachen, verbieten (z. B. das Betreten einer Wiese), *χādl̥* «das Zuschliessen, Verschliessen, Zuriegeln, Verbieten, Verhindern», *χālγɒn* «das Zuschliessen, Zumachen», *χāγūl* «Schlagbaum über einen Weg od. vor einer Tür)», *χāltɒ, χāmtɒ* «Einfriedigung, alles womit etwas verschlossen wird» (Ramst. 175); ord *χā-* «fermer, enfermer, couvrir, recouvrir, etc.», *χāg̣ɒal* «empêchement, obstacle», *χālga* «porte, porte à deux battants; vantail, battant de porte», *χalg̣a'tš'i* «portier; fonctionnaire d'Üšin», *χā'tš'a, χā'tš'i* «porte en branches tressées pour fermer un enclos pour le bétail» (Most. 320, 324, 328, 343); khal. *chaa-* «fermer», *chaagč* «celui qui enferme», *chaalga(n)* «porte», *chaalgač* «portier», *chaalt* «barrière» (Luv. 491, 492); bour. *chaa-* «fermer», *chaagša* «celui

87); AH *qapu* (Caf. 69); TZ *qapu* (Ata. 184); kkalp. *qapï* (*RKkS* 177); tat. Kaz. *qapu* (livresque, désuet) (*TRS* 227); kmk. *qapu* (*RKmS* 104); nog. *qapï* (*NRS* 147); tourki *qapuq* (*Wt.* II, 2859); az. *qapï* (*ARS* 44); osm. *kapı, kapu* «door; gate; situation; employment» (Hony 182); tkm *qapï* (*TRS* 154). Un autre mot signifiant «portier»: tat. Kaz. *qapqačï* «gardien de but (sport)» (*TRS* 225); bachk. *qapqasï*, id. (*BRS* 321); kirg. *qapqačï* «portier» (Jud., *KRS* 1940: 363); cf. Kāšγ. *qapγa* «grande porte» (Atalay 263, Br. deest); IM *qapγa* (Battal 37); tat. Kaz. *qapqa* (*TRS* 225); bachk. *qapqa* (*BRS* 321); özb. *qopqa* (*URS* 622); kirg. *qapqa* (Jud.); kzk. *qapqa* «gate, gates» (Shnit. 258); tchouv. *χapχa* «das Tor» (Paas. 34). Enfin un troisième mot pour «portier», formé sur le même thème: arm.-kip. *χabaχči* «portier, concierge» (Tryjarski, *DAK* I, 437); kar. L. *kabakcy* «Türsteher» (Mard. 37); cf. com. CC *qabaq* «Tor, Pforte» (Gr. 188); kar. L *qabaq* «Torweg» (Radl. II, 438), *kabak* «Tor» (Mard. 37); kar. T *kabaχ* «Tor, Pforte» (Kow. 207); krč. *qabaq ešik* «porte» (*RKBS* 82).

qui enferme», *chaalga* «porte», *chaalgaša* «portier», *chaalta* «obstacle, empêchement» (Čer. 526).

Emprunt au mongol: ma *qa-* (à la rigueur *qā*) «1. (ab)sperren, aufhalten, stauen; 2. umzingeln, belagern» (Hauer 571).

Mong. lit. *qabqaγ* «couvercle d'une tasse, d'une pipe ou d'une autre vaisselle» (Kow. II, 758), «cover, lid; valve» (Les. 901), *qabqaγasu*, id. *qabqaγtu* «qui a un couvercle, avec un couvercle», *qabqaγla-* «couvrir d'un couvercle» (Kow. II, 758); oïr. lit. *χabχaγ* «couvercle», *χabχaγtu* «tortue», *χabχaγla-* «fermer avec un couvercle» (Pozdn. 77), kalm. *χawχāsŋ* «Deckel», *χamχɒγ* «Deckel (einer Kiste, eines Topfes, u. a.), *χamχɒktɒ*, *χawχɒntɒ* «Schildkröte» (Ramst. 174); ord. *ǧawχᵘak* «couvercle», *ǧawχᵘāsų*, id. *ǧawχᵘagla-* «couvrir, fermer au moyen d'un couvercle» (Most. 300); khal. *chavchag*, *chavchaas* «couvercle», *chavchagla-* «fermer avec un couvercle» (Luv. 494); bour. *chabchag* «couvercle», *chabchagla-* «fermer avec un couvercle» (Čer. 530).[58]

Oïr. lit. *χabχan* «porte» (Pozdn. 77) et kalm. *χawχɒ* «Tor, Tür» (Ramst. 173) sont des emprunts faits au turc.

Or le mong. *qaγa-* ~ *qaβa-* ~ *qaba-* «fermer» pouvait avoir, en vieux mongol, un dérivé **qaγaγa(n)* > **qabaγa(n)* «porte»; à partir de ce dernier on peut poser, en vieux mongol, **qabaγačin* > **qabaqčin* «portier». En outre, *qabaγačin* > *qabaqčin* «portier, gardien de la porte» peut être expliqué aussi bien comme le nom d'agent du verbe *qaβa-*, *qaba-* «fermer», formé au moyen du suffixe *-γačin*, *-gečin* (cf. infra *bičigečin*).

5° 比德眞 *pi-tö-tchen*, ach. *bʿji-tək-tśi̯ĕn*, lire *bitekčin* «secrétaire» (*NTC* LVIII, 3b).[59]

[58] Kāšγ. *qapγāq* «Deckel» (Br. 145); tchag., tourki *qapqaq* «die Hülle, Decke» (Radl. II, 419); tél., tob. *qapqaq* «der Deckel, die Stürze, Hülle» (*ibid.*); alt., tél., chor, léb. sag., koïb., kirg. *qaqpaq* «1. der Deckel eines Gefässes; 2. (kirg.) die beiden Flügel des Tores oder der Tür; 3. (sag.) der Schädel» (Radl. II, 69); arm.-kip. *χapχaχ* «couvercle» (Tryjarski, *DAK* I, 448); özb. *qopqoq* «couvercle» (*URS* 323); yak. *χappaχ* (Pek. 3319); krm., osm., az. *qapaq* «der Deckel, die Stütze, Decke, der Propfen» (Radl. II, 405); tkm. *gapak* «couvercle» (*TRS* 153); tchag. *qapaq* «couvercle» (PdC 390); tat. Kaz., chor *qapaq* «der Deckel» (Radl. II, 435). Pour d'autres recoupements, voir Doerfer, *TMEN* III, pp. 414—415.

[59] Shiratori, pp. 30, 31 («Kanzlist»; turc *bitig* «Schrift», *piti* «schreiben»; mong. *bitschik*, ma. *bitche*); Boodberg, p. 170 (**bitäkčin* ou **pitäkčin* «scribe», turco-mong.); Pelliot, pp. 254—255, note (**bitägčin* ou *bitäkčin* «secrétaire»); Bazin, p. 300 (**bitigčin* «préposé aux écrits», mot pré-turc); Eberhard, p. 360 («Schreiber»; *bitigçin*).

L'interprétation turque est ici encore hors de cause. Les formes turques les plus anciennes sont *bitigüči* et *bitkäči*, quant à *bitikči*, il remonte à une époque relativement récente.[60]

[60] L'histoire du mot en turc est intéressante. Dans les documents les plus anciens on a: a. turc *bitkäči*, *bitgäči* «scribe» (Orkun, *ETY* IV, 29); ouig. *bitkäči* «Schreiber» (*TTT* VI, p. 85); la dérivation du syr. *peṭqā* «document» proposée, sur la suggestion de Schaeder, par Gabain n'est pas convaincante (*TTT* VI, p. 72, note 264). On serait tenté de rattacher cette forme à ouig. *bitigäči* «scribe», *bitigäči oγlan* «disciple» (*DTS* 103). Un autre dérivé: ouig. *bitigüči* «scribe» (*TTT* VI, p. 74); tchag. *bitigüči*, *bitgüči* «écrivain» (PdC 181); cf. Kāšγ. *bititgüči* «chargé de copier» (Atalay 97), *bititdäči*, id. (*ibid.*). Enfin, ouig. *bitigči* «scribe» (Radl., *Uig. Spr.* 269); Tefs. *bitigči* (Bor. 105); QB *bitigči* (*DTS* 103); tchag. *bitikči* (Radl. IV, 1775); Ḫusr. *bitikči* (Zaj. 34); Tefs. *bitigči* (Bor. 105); IM *bitikči* (Battal. 20); com. CC *bitikči* «Schreiber» (Gr. 61); AL *bitikči*, id. (Hout. 60); kar. L *bitikci* «Briefträger» (Mard. 16); tourki *bitikči* «writer» (Jar. 56); osm. *bitikǰi* «a scribe or clerk in an office (obsolete in Turkey)» (Redhouse 339). Emprunts au turc: pers. *bitikčī* «Sekretär, Staatschreiber» (Doerfer, *TMEN* II, 264—267); mong. *bitikči* (*AOH* XVIII, 295—296). Les mots turcs *bitkäči*, *bitigäči*, *bitigüči*, *bitgüči* et *bitigči*, *bitikči* sont les dérivés soit de *biti-* «écrire», soit de *bitig* (*bitik*) «écrit», les deux sont bien attestés dans les langues turques anciennes et modernes. A. turc (écr. run.) *bitig* «écrit», *bitig taš* «stèle d'inscription», *irq bitig* «livre de divination» (Orkun, *ETY* IV, 28—29; T. Tekin, *Grammar* 316); ouig. *bitig* «Schrift, Geschriebenes, Buchstabe, Brief, Testament, Buch» (Gabain, *Altt. Gr.* 303); ouig. des Ming *bitig* «livre; oeuvre littéraire; lettre» (*AOH* XIX, 143; XXII, 17); Kāšγ. *bitig* «Schreiben, Schrift» (Br. 38); Tefs. *bitig* «livre; écrit» (Bor. 104); tchag. *bitig*, *biti* «écrit, lettre» (PdC 181); com. CC *bitik* «Schrift; Buch; Lagerverzeichnis», *bitiv*, *bitüv* «Schrift» (Gr. 61; ces dernières sont des formes dialectales); AL *bitik* «Schrift» (Hout. 60);' AH *biti*, id. (Caf. 19); arm. -kip. *bitik* «écriture, écrit, lettre, livre» (Tryjarski, *DAK* I, 143); TZ *bitik* (Ata. 153); Qaw. *bitik* «Schriftstück» (Tel. 306); s. yög. *pitiy*, *pitiq* «livre, lettre, écrit» (Mal. 96); sal. *pišti* «écriture, écrit» (Kak. 143); osm. *bitik* «1. a written document; an inscription; 2. a written amulet (obs.)» (Redhouse 339), *biti*, id. (*op. cit.* 340). Le verbe même est un peu plus modestement représenté: a. turc *biti-* (*DRS* 103); ouig. *biti-* (ibid.); Kāšγ. *biti-* (Ata. 95); Tefs. *biti-* (Bor. 104); (Radl. IV, 1345); tchag. *biti-* «écrire» (PdC 182); com. CC *biti-* «schreiben» (Gr. 61). Le turco-mongol *biti-* «écrire» est ramené généralement au chin. 筆 *pi*, ach. *pi̯ĕt* «pinceau; écrire au pinceau». A vrai dire, le mot chinois a été emprunté, sous les T'ang, comme *bir*, *biir*, à la rigueur *pir*, *piir* par l'ouigour (Csongor: *AOH* II, 1952, 118). Par l'intermédiaire de l'ouigour le mot est passé dans le mongol dès le XIVe siècle sous les formes *bir* et *bigir* (Lessing 105: «writing and painting brush»); il a survécu dans les dialectes actuels: oïr. lit. *bir* «pinceau» (Pozdn. 128). oïr. dial. *bīr*, *kitad bīr* «pinceau chinois» (Kara 129), kalm. *bīr* «Schreibpinsel, Tuschpinsel» (Ramst. 47); ord. *Bēr* «pinceau à écrire» (Most. 65); gor., tum., a. khor., d. beise *bir*, *bīr*, id. (Rudn. 70); khal. *bijr* «pinceau» (Luv. 69); bour. *biir*(*ê*), id. (Čer. 102). Le tib. *pir* «brush, pencil» (Jäschke 323) remonte directement au chinois des T'ang (Laufer: *T'oung Pao* XVII, 1916, p. 509, n° 229). Plus tard, le mot chinois *pi* réapparaît encore dans le joutchen des Ming comme *fi* (éd. Grube, p. 91) d'où il est passé dans le ma.

En mongol nous avons: en transcription chinoise des Yuan, *bičēči* «scribe, secrétaire» (Chavannes: *T'oung Pao* V, 1904, p. 431; Pelliot: *Journ. As.* 1930 II, p. 257; Ratchnevsky, *Un Code des Yuan, p.* 54),[61] Hy *bičēči* «secrétaire» (Lew. 19); IM *bičēči,* id. (Po. 433), MA *bičēči* (Po. 118); mong. précl. *bičigeči* (*Srn.* 85d, *Mongol Nyelvemléktár* VI, p. 39); mong. lit. *bičigeči* «scribe, copiste, secrétaire, régistrateur» (Kow. II, 1150); oïr. lit. *bičēči* «scribe» (Pozdn. 127), oïr. dial. *bitšētš* «scribe, secrétaire» (Kara 129), kalm. *bitšətšɨ* «Schreiber, Sekretär» (Ramst. 46); ord. *вiˇtšˇēˇtšˇi* «scribe, secrétaire» (Most. 71); tum. *bičēči,* id. (Rudn. 70); khal. *bičêêč* (Luv. 71); bour. *bešêêšê* (Čer. 149). Le mong. *bičigeči* < *bitigeči* est un nom d'agent du verbe *bičі-* < *biti-* «écrire» formé au moyen du suffixe *-γači, -geči*; sur

---

(*fi* «Schreibstift, Griffel, Pinsel», Hauer 290). Le passage *pi* > *fi* est aberrant, il s'explique, en joutchen, par *pi* > *bi* > *vi* > *fi*. L'étymologie chin. *pi* > turco-mong. *biti-* n'est pas impossible, cependant sur deux points elle demande, une explication. Sa voyelle thématique *i*, du point de vue chinois, est indéfendable; la voyelle thématique, en face du thème consonantique du chinois, s'explique mal dans le turc, mais elle ne pose pas de difficulté en mongol. L'initiale *p-* de l'ancien chinois (pour rester dans la terminologie de Karlgren) remonte, en chinois archaïque, dans ce mot, à *pl-* (**plɨət*). Le mot *biti-* est attesté, en turc dès le VIIIe siècle, la forme tabghatch est valable pour le Ve siècle. Cela veut dire qu'avec le mot tabghatch nous ne sommes pas très loin du terme chronologique à partir duquel il faut déjà compter, à l'initiale, avec le groupe consonantique *pl-*. Dans la transcription des noms étrangers elle est toutefois suffisamment assurée sous les Han; cf. E. G. Pulleyblank, *The Consonantal System of Old Chinese*: *Asia Major* IX, 1962, pp. 122—126. Si le verbe *biti-* «écrire» remonte en effet au chinois, ce mot de civilisation a dû passer, dans les limites chronologiques possibles, soit au tabghatch, soit au jouan-jouan (éventuellement à l'éphtalite), langues où l'on peut compter avec l'écriture. Ce tableau ne doit pas être grandement modifié même si l'on suppose que *biti-* constitue un ancien élément du lexique indigène et que son acception «écrire» est secondaire. Toutefois on peut compter avec un développement sémantique pareil à propos d'un autre mot «altaïque»: «gratter, racler» > «dessiner» > «écrire». Cf. Kāšγ. *yaz-* «schreiben» (Br. 83); krm., tat. Kaz., com., osm., kar. L, T *yaz-* «schreiben, zeichnen» (Radl. III, 226); mong. lit. *ǰiru-* «to draw (as a line or picture); to scratch; to strike (of a match)» (Les. 1060), «tirer une ligne, peindre; dessiner; calculer» (Kow. III, 2360); kalm. *zur-* «ritzen, zeichnen, schreiben» (Ramst. 481); ma., *niru-* «zeichnen, malen» (Hauer 710).

[61] En transcription chinoise *pi-chö-tche*. Le car. [illegible] *chö*, suppose une forme ach. *źi̯a*, anc. mand (en écr. 'phags-pa) *źé*; cette série d'évolution représente un dialecte autre que celui du *Ts'i-yun* qui a ach. *ďźi̯a*, anc. mand. (en écr. 'phags-pa) *čé* Dans ce dialecte on attendrait *tch'ö* pour le mand. moderne qui sert, très régulièrement, à transcrire une syllabe étrangère *če* (ou *čē*). L'anomalie de cet ordre se présente assez souvent dans les transcriptions à partir des T'ang; à ce propos voir mes remarques dans *AOH* I, p. 162 et suiv.

ce dernier voir Poppe, *Die Nomalstammbildungssuffixe im Mongolischen*: *KSz.* XIX, pp. 94, 111.[62]

Emprunt au mongol: touv. *bizāči* «gestionnaire; scribe» (Paljm. 93).

Hs *biči-* «écrire» (Haen. 15); Hy *biči-* (Lew. 19); en écr. 'phags-pa *biči-* (Po. 120); IM *biči-* (Po. 118), MA *biči-* (Po. 433); mong. lit. *biči-* «écrire, inscrire» (Kow. II, 1150); mog. R *bičinȧ*, Mr, M *biči·na*, Zirni *bičikū* «to write»; oïr. lit. *biči-* (Pozdn. 127), kalm. *bitš?-* Ramst. 47); ord. *Biʿtšʿi-* (Most. 71); khal. *biči-* (Luv. 71); bour. *bêšê-* (Čer. 149).

Sont empruntés au mongol: alt., tél. *piči-* «schreiben» (Radl. IV, 1349); léb. *piǰi-* (Radl. IV, 1350).

Hs *bičik* «Schrift, Buch, Schriftstück» (Haen. 15); Hy *bičik* «écrit, document écrit, lettre» (Lew. 19); en écr. 'phags-pa *bičig* «writ, letter» (Po. 120); IM *bičik* «écrit, document», MA *bičik*, V I *bičik* (*AOH* XIV, 20); mgr. *p'uḅźiɢ* «écriture, écrit, lettre, missive, livre, contrat, certificat», š. yög. *putšik*, id. (SM 305; emprunté à un dialecte mongol, car le verbe *biči-* n'a pas survécu dans le mgr. et dans le š. yög.); mong. lit. *bičig* «écriture, inscription, lettre, livre, composition littéraire» (Kow. II, 1148); oïr. lit. *bičiq̄* «lettre, écrit, document» (Pozdn. 127), kalm. *bitšịɢ* «Schrift, Schreiben» (Ramst. 47); ord. *Biʿtšʿik* «lettre, écriture, écrit, épître, missive» (Most. 71); khal. *bičig* (Luv. 70); bour. *bêšêg* (Čer. 149).

Emprunts au mongol: yak. *bičik* «Muster, Verzierung; kleine Muster» (St. Kałużyński, *Mongolische Elemente*, 21); alt., tél., sag. *pičik* «die Schrift,

[62] Cette fois encore l'*Epigraphical Dictionary* de M. Krueger (p. 31) nous permet de dresser une liste des dérivés en *-γači*, *-geči* les plus importants: *urbaγači* «fickle or inconstant (person); turncoat» < *urba-* «to turn around or aside» (880), *alaγači* «killer; executioner; butcher» < *ala-* «to kill; to butcher» (26), *udqačilaγači* «one who pretends to be an intellectual or an educated person» < *udqačila-* «to speak or interpret in a scholarly manner» (862), *čučaγači* «transgressor, violator (of law)» < *čuča-* «to undo, untwine, untwist» (204), *ǰoliγači* «redeemer, liberator, savior» < *ǰoli-* «to ransom, redeem», (1070), *qonǰiγači* «speculator, profiteer» < *qonǰi-* «to win a game; to profit», *qarbuγači(n)* «archer, chooter» < *qarbu-* «to shoot (an arrow or firearms)» (936), *ǰiruγači(n)* «painter, artist, draftsman» < *ǰiru-* «to draw» (1060); *ebdegeči* «wrecker, destroyer» < *ebde-* «to destroy» (285), *eǰelegeči*» «possessor; ruler» < *eǰele-* «to possess; to dominate, rule» (336), *mergelegeči* «fortuneteller» < *mergele-* «to divine, predict; to tell fortunes» (537), *bičigeči* «clerc» < *biči-* «to write» (102), *sinǰigeči* «fortuneteller; explorer» < *sinǰi-* «to look over carefully; examine» (714), *kesügeči* «wanderer, loafer» < *kesü-* «to wander, rove» (460). Nous n'avons pas fait état des dérivés en *-γači*, *-geči* où, en réalité, nous avons affaire à de simples noms d'agent en *-či* ajouté à des noms formés au moyen du suffixe *-γa(n)*, *-ge(n)*: *qobsuraγači* «slanderer» < *qobsuraγa(n)*» calumny, slander» < *qobsura-* «to sow discord; calumniate, slander»; etc.

der Brief, das Schriftstück, das Buch» (Radl. IV, 1349); léb. *pǐǰik* (Radl. IV, 1350); touv. *bižik* (Paljm. 93); hak. *pičik* (Bask. 153).

Il faut rattacher soit à *bičі-* «écrire», soit à *bičig* «écrit»: mong. lit. *bičigči* «écrivant, scribe, copiste» (Kow. II, 1151); mgr. *p'uɓźigťśi* «scribe, écrivain» (SM 305); mog. Mr, M *bičiχči* «scribe» (d'après l'auteur), mog. Zirni *bičiχči*, id. (Iwam. 147).

Emprunts faits au mongol: alt., tél., sag. *pičikči* «1. der Schreiber, der Verfasser einer Schrift; 2. schriftkundig» (Radl. IV, 1349); hak. *pičikči* «lettré, qui sait lire et écrire» (Bask. 153).

Les langues mandchoues-tongouses nous offrent: joutchen des Ming *bitχe* «livre» (Bureau des Traducteurs; éd. Grube, p. 290), *bitχe* «écriture, écrit» (Bureaux des Interprètes; éd. Ishida, p. 51); ma. *bitxe* «Schrift(zeichen), Schriftstück; Brief, Buch» (Hauer 98); nanaï *bičχê* «lettre, document» (Petrova 23); ol. *bithə* «lettre» (Petrova 114); or. *bitihõ*, *bičiχõ* «writing, letter» (Schm. 26); neg. *bitχö*, *bituχö* «a book, a letter» (Schm. 11); orok *bitihȭ* «livre, lettre» (Nakanome 98); sol. *biteg*, *bitig* «lettre; inscription» (Po. 44).

Emprunté au solon: dah. H *Bi˘t˘eg* (Po. 71), Ts. *Bi˘t˘ĭG*, *Ei˘t˘iy* «livre» (d'après l'auteur»).

Toutes ces formes mandchoues-tongouses remontent à une seule source qui est représentée par le mandchou et le joutchen des Ming: *bitig* ou *bitiχ*. Par addition d'une voyelle finale (en ma. la finale *g* ou *χ* est inadmissible[63]) et par la syncope de la voyelle de la deuxième syllabe, elle a abouti régulièrelement à *bitχe*. Ce nom, isolé de son verbe dont il est le dérivé, est en mandchou, plus exactement en joutchen un emprunt à un dialecte sien-pi où les passages *ti* > *či* et *di* > *ǰi* n'étaient pas encore révolus.

[63] Il est intéressant de voir que, sous les Ming, les idéogrammes joutchen désignant des noms offrent toujours une racine vocalique et que le suffixe *-n* final est noté par un caractère syllabique à part qu'il faut lire selon le *fan-ts'ie* chinois. On a donc *AMBA-an* «grand», *EDU-un* «vent», *ALI-in* «montagne», *FO-on* «temps». Il semble toutefois que, sous les Kin il faille compter avec un certain nombre de racines consonantiques; il faut lire à cette époque *GUR-un* «royaume, pays» en face de *GURU-un* des Ming. Sous les Kin on lisait encore, entre autre, *ǰARГUL* «loup» au lieu du *ǰARГU* des Ming. Les caractères syllabiques, même sous les Ming, peuvent avoir les finales consonantiques *n*, *l*, *r*, *g* (*k*): *sol-go* «Corée», *dir-ya-la* «se réjouir», etc. Il convient de faire remarquer que le nanaï, idiome très voisin du mandchou, offre, pour les noms, les finales consonantiques *n*, *l*, *r*, *g*; cf. V. A. Avrorin, *Grammatika nanajskogo jazyka* I (Moskva—Leningrad 1959), pp. 131—133.

6° 契害眞 *k'i-hai-tchen*, ach. *kʿiei-yâi-tśi̯ĕn*, lire *qityaičin* «assasin [bourreau]» (*NTC* LVIII, 3b)c[64]

Le mot est attesté dans Hs *kidu'ači* «Mörder, Mordgesell».[65] C'est un nom d'agent formé au moyen du suffixe *-yači, -geči* (voir *supra*) sur un verbe qui est bien attesté en mongol: Hs *kidu-* «töten, niedermetzeln» (Haen. 101); mong. lit. *kidu-* «couper, tuer, assassiner» (Kow. III, 2527; Kow. lit. *kitu-* qui est, peut-être, en tant que variante, correcte), «to cut; to massacre, slaughter, kill; to annihilate, destroy» (Les. 464); oïr. lit. *kitu-*, *kidu-* «couper; tuer» (Pozdn. 285), kalm. *kud-* «vertilgen, zerhauen, vernichten» (Ramst. 244); ord. *χu̯ɒu̯-* «tuer un grand nombre d'individus, exterminer» (Most. 363); khal. *chjad-* «tuer, exterminer; annihiler; massacrer» (Luv. 595); bour. *chjuda-*, id. (Čer. 633).[66]

Un nom d'agent est formé sur le même verbe au moyen du suffixe *-yči*,

[64] Shiratori, pp. 30, 34 («Mörder»; mong. *khagal-* «schneiden», *kitu-* «ermorden»); Boodberg, p. 175, note 11 («executioner»; turco-mong. *kes-* «to cut», mong. *kituya* «sword»); Bazin, pp. 303—304 (**kätkäyčin* «préposé à la hache; bourreau»; mot pré-turc); Eberhard, p. 360 («Scharfrichter»; *käsägčin*). Parmi les noms de charge tabghatch reproduits par le *Nan Ts'i-chou* il ne peut évidemment pas s'agir d' «assassin», mais de «bourreau». Pour le chinois, l'interprétation correcte («executioner») a été fournie déjà par M. Boodberg, pour le mong. cf. mong. lit. *alayači* «killer; executioner; butcher» (Les. 26).

[65] Hs § 181, VI, 41*b*: *Senggüm ügülerün keli qan ečige ke'egü büle'e kidu'ači ebügen ese'ü ke'egü büle'e* (éd. Ligeti, dans *MNyt.* III, Budapest 1964, p. 116), «Senggüm dit: Quand avait-il parlé «(mon) père-roi»? N'avait-il pas parlé «veillard-assassin»?». Ce passage n'a pas été recueilli par Blo-bzan bstan-'jin dans son *Altan tobči*, mais nous le retrouvons chez Rašīdu-'d-Dīn, l'historien persan: *Sangūn guft . . . va pidaramrā ki χān pidar mēguft kīdīšī abūgān mēguft* (Berezin I, p. 230; trad. Smirnova, p. 131). Le mot *kīdīšī*, répondant au mong. *kidu'ači* ou *qidu'ači*, est altéré dans le seul ms E qui a maintenu ce passage; cf. encore Doerfer, *TMEN* I, pp. 487—488. L'expression mongole *qidu'ači ebügen* est rendue, par l'intermédiaire persan (altéré?), comme 老奴 *lao-nou* «vieille canaille», dans le *Cheng-wou Ts'in-tcheng-lou* (éd. Wang Kouo-wei, f. 59*a*).

[66] Pour le mot mongol Ramstedt (*loc. laud.*) a proposé comme correspondants turcs: ouig. *qïd-*, tél., osm., kirg. *qïy-*, id. Dans les inscriptions de l'Orkhon (et non pas dans l'ouigour) un verbe *qïd-* est en effet attesté, mais son interprétation demeure douteuse: «sich an etwas in feindlichem Sinne machen, vernichten» (Radl. II, 790), «angreifen (?)» (Gab., *Altt. Gr.* 329); «laisser aller, laisser, partir (?)» (*DTS* 440), *ïqïd-* «? to give shelter» (T. Tekin, *Grammar*, 332). J'ai signalé dans l'ouigour des Ming *qïd-* «accompagner, s'associer» (*AOH* XXII, 31). Par contre on doit considérer: osm. *kıy-* «mince, chop up fine; slaughter, massacre» (Hony 203); tkm. *gïy-* «couper; blesser» (*TRS* 229); chor, tat. Kaz., krm., osm., az., *qïy-* «einem etwas in feindlichem Sinne antun, Jemand angreifen, vernichten, Jemand töten» (Radl. II, 690). Ces formes peuvent remonter à a. turc *qïd-* correspondant régulier du mong. *qidu-*.

-gči (Ramst, *Konjugation*, pp. 103—104): mong. lit. *kiduyči* «murderer, assassin» (Les. 414); khal. *chjadagč* «massacreur» (*Mongol chêlnij tovč tajlbar tolï*, 770); bour. *chjudagša*, id. (Čer. 633).

Voir encore mong. lit. *kiduyan* «slaughter, carnage» (Les. 464); khal. *chjadaan*, id. (Luv. 595). Cf. mong. lit. *kituγ-a*, *qutaγ-a*, *qutuγ-a* «knife, knife-like cutting tool or weapon» (Les. 475); oïr. du XIIIe siècle *hudya* «couteau»; Hs *kituqai* «Messer, Schwert» (Haen. 102); mog. *qətγai* «couteau» (*AOH* IV, 136); à propos de ce terme voir mes remarques, dans *AOH* XIV, 501—51, XVII, 344—345.

7° 莫堤比 *mo-t'i-pi*, ach. *muo-d'iei bji*, lire *modi bi* «chef militaire de province».[67]

Nom de charge composé de deux éléments dont *modi* peut être rattaché aux formes suivantes: mong. lit. *moǰi* «gouvernement, province» (Kow. III, 2043), *muǰi* «province, region, area», *muǰi-yin noyan* «governor of a province or district, local chief» (Les. 554); kalm. Ö *mudžï* «Volk, Volksart, Provinz» (Ramst. 268); ord. *muɒži*, *mu̯ɒži* «province» (Most. II, 473); khal. *muž* «région, province; gouvernement» (Luv. 248); bour. *možo* (Čer. 316).

Sur le *moǰi*, voir P. Ratchnevsky, *Un Code des Yuan* (Paris 1937), p. 139, note 1.

Le terme *bi* est sans doute identique au second élément de plusieurs noms de charge (cf. Bazin, p. 306, n° 136; p. 309, n° 138), toutefois sans restitution satisfaisante.

8° 宥連 *yeou-lien*, ach. *jï̯ə̯u-lien*, lire *üglen* «nuage» (*We-chou*, CXIII, 44a).[68] *Yeou-lien* était un nom de clan chez les Tabghatch du Sud, il a été remplacé plus tard par sa traduction chinoise 雲 *Yun* «nuage».

A partir des T'ang, dans les transcriptions chinoises, ach. *jï̯ə̯u* sert à rendre une syllabe étrangère *iu* ou *eu* (*iü* ou *eü*), éventuellement *ū* (*ū*). L'initiale *j-* qui a gêné M. Bazin ne fait donc pas de difficulté (j'y reviendrai ailleurs). Cependant cette restitution (qui donnerait *eülen* ou *ūlen*) paraît peu vraisemblable, car à cette époque on peut encore compter avec les vestiges possibles de l'ancienne finale *-g* du chinois archaïque, supposée par Karlgren, *Grammata Serica*, n° 995. Même si l'on refuse d'admettre, avec M. Pulleyblank, cette finale sonore, elle n'en est pas moins appuyée, pour le vieux-mongol, par la phonétique historique mongole.

[67] Bazin, pp. 308—309 (**bodi b(a)šï* «chef militaire de province»).

[68] Boodberg, p. 177 («Northern surname later changed into Ch. *Yü* «cloud»; mong. *egülen* «cloud»); Bazin, p. 296 (**yäülän* «nuage»; nom pré-mongol dialectal); Eberhard, p. 327.

L'étymologie mongole du nom de clan paraît impeccable. On a en effet: Ty *eülen* «nuage» (n° 9); Hs *e'ülen* «Wolke» (Haen. 47); Hy *e'ülen* «nuage». (Lew. 16); Tk *eüle,* id. (1a); Yi-yu (Yy) *eüle* (66a); Pei-lou yi-yu (Py) *eüle* (15a); Ls *e'ülen, eüle* (125b); Anonyme de Leyde (AL) *eülen* (Po. 1261); IM *ū̃let,* pl. (Po. 450); MA *ėū̃len, ū̃len* (Po. 168, 383); V I *ū̃len* (*AOH* XIV, 73); dah. H. *e̯ülĕn* (Po. 8), Ts *e̯ülĕ˜* (d'après l'auteur); mgr. *ulin* (SM 470), tong-sian *olien* (Todaeva 131); mong. lit. *egülen* «nuage» (Kow. I, 242); oïr. lit. *öülen* (Pozdn. 55), oïr. dial. *ū̃lün, ū̃ln̥* (Kara 168); kalm. *ū̃ln̥* (Ramst. 461); üǰ. *ùl* (Kara 40); ord. *ū̃le, ùi̯le* (Most. 755); ǰas. *ū̃l* (Rudn. 135); khal. *ùùl(ên)* (Luv. 488); bour. *ùùlê(n)* (Čer. 520).

9° 叱如 *tch'e-nou,* ach. *t'ś'iĕt-nuo,* lire *činno, čino* «loup». (*Wei-chou* CXIII, 45b).[6c] Nom de clan tabghatch, traduit plus tard en chinois par 狼 *lang* «loup».

L'identification proposée par Boodberg et adoptée par M. Bazin est concluante. Voici les recoupements mongols les plus importants: Hs *čino* «Wolf» (Haen. 18), employé aussi comme nom de tribu: *Činōs,* pl. (§§ 129, 207); Hy *činō* «loup» (Lew. 26), en écr. ouigouro-mongole *čin-a,*[7] E. Haenisch, *Sinomongolische Glossare* I, (Berlin 1957), p. 12, n° 139; Tk *činō* (11b); Yy *činū* (72a); Ls *činō* (136b); AL *čanā* (Po. 1273); MA *činā* (Po. 134); RD *čina* «loup» (Doerf., *TMEN,* I, p. 317, n° 191); Qaz. *čina* «loup» (Pelliot; *BSOS* VI, 1931, p. 565, n° 33); EČ *čina* (Pelliot: *Journ. As.* 1927 I, p. 286, n° 17); d'après RD, Ts'in-tcheng lou *čina* (Pelliot—Hambis,

[69] Boodberg, p. 177 (Northern surname, later changed into Ch. *lang* «wolf»; mong. *činoa* «wolf»); Bazin, p. 288 (**čïnua* «loup», pré-mongol); Eberhard, p. 305.

[70] L'histoire du mot a été discutée à maintes reprises. Pour ma part, j'insisterai cette fois sur deux faits. D'abord, la voyelle finale est longue; la voyelle brève des dialectes actuels ne prouve rien, car ces dialectes (sauf le monguor, le moghol et, rarement, le dahour) n'ont pas maintenu les anciennes longues. C'est dire dans le ms Zirni, document contemporain des notes mogholes de Leech (à ce sujet voir mes remarques dans (*Asiatic Studies in Honour of Dr. Jitsuzô Tamura,* Kyôto 1968, p. 17), la forme *činā,* avec une finale longue, est authentique. Ensuite, la finale *ā* (> *a*) est caractéristique des dialectes occidentaux, en face de la voyelle *ō* (> *o*) des dialectes orientaux. La forme *čina* du Hy, en écriture ouigoure, fait toutefois exception. La restitution des mots mongols en écriture ouigoure a été exécutée d'après les transcriptions chinoises, avec beaucoup de fautes, au tournant des XVe et XVIe siècles. Dans le cas présent, pour le car. *no* on a choisi la prononciation «archaïsante» *na,* bien familière dans les termes *na-ko* «cela», *na-li* «là» (cf. P. Demiéville, *Archaïsmes de prononciation dans le chinois vulgaire: T'oung Pao* XL, p. 15. Le mog. *činō,* dans le système de notation de Ramstedt, vaut pour *činā̃*; cf. *AOH* IV, 149.

Histoire des campagnes, pp. 37, 131—135); mog. Leech *chîna* «wolf» (*AOH* IV, 131), mog. R *činō* (25), mog. Mr, M *činā̆* (d'après l'auteur), mog. Zirni *činā* (Iwam., p. 96); mong. précl. *čin-a* (*Srn.* 52c; *MNyt.* VI, p. 31); mong. lit. *činu-a* «loup» (Kow. III, 2135); oïr. lit. *činō* (Pozdn. 246); oïr. dial. *tšon, tšon*^{a} (Kara 166), kalm. *tšon*^{o} (Ramst. 444); üj. *tš*^{c}*on*(*o*) (Kara 38); ord. *tš*^{c}*ino, tšono* (Most. 706, 712); d. beise *šonŏ, sonŏ* «loup» (Rdn. 160); khal. *čono*(*n*) (Luv. 634); bour. *šono* (Čer. 699).

Emprunt au mongol: tchag. *čina* «loup ou louve» (PdC 289).[71]

Les gloses tabghatch qu'on vient d'examiner nous offrent quelques phénomènes phonétiques remarquables.

L'initiale *p-* est attestée dans *pürtükčin* «valet de service des relais postaux». Il est notoire que cette initiale est représentée par *h-* dans le moyen mongol, pas *χ-*, *f-* dans les dialectes archaïques d'aujourd'hui, et elle est amuie dans les dialectes mongols actuels.[72] L'initiale *p-* s'est maintenue dans un autre dialecte sien-pi, le khitan ainsi que dans le joutchen (et le mandchou), dans les emprunts faits au khitan ou à un autre dialecte sien-pi.[73] Pour être plus exact, le *p-* ne s'est maintenu que dans le joutchen des Kin (XIIe et XIIIe siècles), par contre il est passé à *f-* dans le joutchen des Ming (XVe et XVIe siècles) et dans le mandchou. Exemple: vieux-mong. *pon* «année; temps», khitan *po* «temps», joutchen *po-on* = *pon* (Kin), *fo-on* = *fon* «temps», moy. mong. *hon* «année», mong. lit. *on.*

[71] Dans ce qui précède je n'ai pas fait état des titres suivants: *k'o-han*: *qayan* «empereur» (Boodberg 171: 9; Bazin 310: 140); *k'o-souen*: **qasun* «impératrice» (Boodberg 169:1; Bazin 305: 135); *a-kan*: *aqan* «frère aîné» (Boodberg 171: 8; Bazin 311: 143); *tche-kin*: *tigin* «prince» (Boodberg 172: 10; Bazin 311: 141). A propos des trois premiers, communs avec le sien-pi proprement dits (et le t'ou-yu-houen), voir *supra*, note 20. Le quatrième est attesté dans le turc de l'Orkhon; là-même c'est un emprunt à une langue indéterminée. Il n'a pas été non plus question des restitutions de noms de personne proposées par Boodberg malgré les bonnes étymologies mongoles qu'elles offrent, puisque le côté sémantique des noms en question n'est pas assuré du tout par des gloses chinoises. Tels sont: *K'ou-jen-tchen*: *Qoŋinčin* «berger» (Boodberg 171: 7; Bazin 311: 142); *So-tou-tchen*: *Saqdaqčin* «porteur de carquois» (Boodberg 174: 16; Bazin 312: 146); etc. Pour la même raison je n'ai pas entrepris la discussion des interprétations des 109 noms de clans ou de tribus proposées par M. Bazin. Par contre, il faut signaler qu'il reste toujours un certain nombre de noms d'agent en *-čin*, suffisamment glosés, qui résistent encore à une restitution satisfaisante mais qui, espérons-le, livreront leur secret tôt ou tard.

[72] P. Pelliot, *Les mots à h initiale, aujourd'hui amuïe, dans le mongol des XIIIe et XIVe siècles*: *Journ. As.* 1925 I, pp. 193—263. P. Poppe, *Introduction to Mongolian Comparative Studies*: MSFOu CX (Helsinki 1955), pp. 96—98.

[73] L. Ligeti, *Notes sur le Vocabulaire mongol d'Istanboul*: *AOH* XVI (1963), pp. 142—145; *Les anciens éléments mongols dans le mandchou*: *AOH* X (1960), pp. 237—239.

Syncope de la voyelle de la deuxième syllabe. M. Bazin, pp. 302, 324, a insisté sur ce phénomène de réduction phonétique qu'il croyait «normale en pré-turc et en turc». Or, en mongol il est de même très connu, aussi bien dans les dialectes actuels (khalkha, kalmouk, etc.) que dans le moyen mongol.[74] Il est intéressant de constater que la syncope de la voyelle de la deuxième syllabe est non moins caractéristique de la phonétique mandchoue. Il reste à voir s'il faut y chercher, du moins dans ses origines, l'influence du phonétisme sien-pi. Il n'en reste pas moins que la réduction vocalique est amplement attestée dans les emprunts faits au mongol: ma. *dabsun* «sel» ~ mong. *dabusun*: ma *χôlχa* «voleur, brigand» ~ mong. *qulaγai*.

L'histoire des «dissyllabes» est loin d'être élucidée dans le sien-pi; cependant on peut constater que, dans certains dialectes le *-γ-*, *-g-*, en position intervocalique, reste inchangé (**tayušin*, **toyočin* «terre, poussière» ~ mong. *toγosun*), dans d'autres, ainsi dans le khitan, il a donné des diphtongues (*ǰau* «cent» ~ mong. *ǰayun*; *čaur* «combat, campagne» ~ mong. *čaγur* ~ ma. *čooχa* < *čaur-χa*)[75] Dans les gloses tabghatch l'une des voyelles de la dissyllabe se trouve syncopée: soit la première (*qityaičin* «assassin» < **qiduγaičin*; ici en deuxième syllabe on trouve une diphtongue), soit la seconde (*pürtükčin* «valet des services postaux» < **pürtügečin*; *bitekčin* «secrétaire» < **bitegečin*; *qabayčin* «gardien de la porte» < **qabayačin*; *üglen* «nuage» < **ügülen*). On trouve le même traitement, sporadiquement, dans les dialectes occidentaux à partir du moyen mongol: en écr. arabe *niryun* «dos, reins», kalm. *nuryun*, Hs *niru'un*, mong. lit. *niruγun*. Indépendamment du témoignage des dialectes occidentaux, et sur une échelle bien plus large, on trouve le même phénomène dans les éléments mongols du mandchou (et du joutchen): *gurgu* «fauve, gibier» < *gürügü* ~ mong. *göröge*, kalm. *görē*; ma. *aryan* «dent» < *arayan* ~ mong. *araya* «dent molaire», kalm. *arān*.[76]

Le tabghatch *γi̯amčin* «gens des relais postaux» est un nom d'agent formé sur *γi̯am* «relais postal»; ce nom sien-pi a donné en mongol et en turc, tout à fait régulièrement, *yam*, et plus tard cette dernière forme a abouti, en mongol, à *ǰam*. Sur le témoignage du mandchou, le sien-pi *γi̯am* doit

[74] B. Ja. Vladimircov, *Sravniteljnaja grammatika mongoljskogo pismennogo jazyka i chalchasskogo narečija*, pp. 334—335; L. Ligeti, *Notes sur le Vocabulaire mongol d'Istanboul*: *AOH* XVIII, pp. 136—137.

[75] L. Ligeti, *Les voyelles longues en turc*: *Journ. As.* 1938 I, 198; *Les fragments du Subhāṣitaratnanidhi mongol en écriture 'phags-pa*: *AOH* XVII, pp. 287—288.

[76] Ligeti: *AOH* XVII, pp. 170—172 et *AOH* X, p. 240.

être ramené à un vieux-mong. **γām*. Le même traitement peut être observé encore dans d'autres éléments sien-pi du mandchou: vieux-mong. **pula-γān* «rouge» > joutchen des. Ming *fulagi̯an* et *fulgi̯an*, id., ma. *fulgiyan*, où la voyelle *a* de la seconde syllabe est syncopée et la longue *ā* a donné *i̯a* (*iya*) ~ moy. mong. *hula'an*, *hulān* (Yi-yu *fulān*; mgr. *fulān*); vieux-mong. *ča-γān* «blanc» > joutchen des Ming *šangian* et *šangia*, id., ma. *šanggiyan* < *šaⁿ-gi̯an* < *ča-γān*.[77]

La finale *-n* dans *-čin* (suffixe de fonction) et *-γčin*, *-gčin*, *-γačin*, *-gečin* (suffixes de noms d'agent) pose un problème spécial. Dans le moyen mongol c'est un suffixe de pluralité qui, dans les textes chinois et tibétains parallèles, est traduit par le pluriel: *elčin* «messagers», *yabuqun* «ceux qui vont», *qulayan* «voleurs», etc.[78] Dans les gloses tabghatch, son rôle semble quelque peu différent: il doit être, en quelque sorte, la marque du cas déterminé. Son emploi paraît assez général, tout comme dans le khitan (et dans le joutchen) où, le cas échéant, même les noms empruntés au chinois devaient être munis du signe déterminatif *-n*. A titre d'exemple rappelons le nom de Tangγut qui est, dans l'*Histoire secrète* (§§ 150, 177, 249, 250), *Qašin* répondant au chin. 河西 *Ho-si*; la forme *Qaši-n* < *Qasi* < *Xasi* remonte au XIe siècle au plus tard. Nous avons de même dans le mandchou (< joutchen < khitan): *fafun* «loi» < chin. *faw* (X^e ou XIe siècle), *lam-un* «bleu indigo» < chin. *lam*.

Pour conclure, on constatera que les quelques gloses ici examinées nous permettent d'entrevoir que le tabghatch, dialecte sien-pi, représente un dialecte mongol, apparenté au khitan, autre dialecte sien-pi et que l'un et l'autre reflètent l'état du vieux-mongol.

Pour aboutir à cette conclusion nous nous sommes appuyé sur un argument de poids: le sien-pi dès le début présentait les caractéristiques d'une langue mongole, caractéristiques inconciliables avec le turc. Et la veille de la parution du turc t'ou-kiue, il serait absurde de supposer que le tabghatch était une langue mixte amalgamée d'éléments turco-mongols.

Il est évident que le tabghatch, aussi bien que les autres langues et dialectes sien-pi avaient beaucoup d'éléments non mongols. Ce qui plus est, l'empire tabghatch contenait outre le noyau sien-pi certains groupes ethniques, conquis ou alliés, de langues turques et paléo-asiatiques. Ces langues, elles aussi, ont laissé leurs traces dans l'onomastique de l'empire tabghatch tel qu'il se présente dans les textes chinois contemporains.

[77] Ligeti: *AOH* X, pp. 238—239.
[78] Poppe, *Introduction*, pp. 175—177, 185—187.

DIE MANGUS-SCHILDERUNG IN DER MONGOLISCHEN VOLKSLITERATUR

VON

L. LŐRINCZ (Budapest)

In einem großen Teil der mongolischen Volksdichtung, besonders in den Heldenmärchen und in den Heldenliedern spielen die Baataren die Hauptrolle, diese feudalen Recken, die sich auf Leben und Tod befehden um die Hand der Tochter des Khans und um den Schatz des Herrschers. Sie führen auch oft Feldzüge gegeneinander, um dem Anderen Frau und Habe zu entreißen. In der Reihe ihrer Gegner haben die Dämonen—mongolisch *mangγus* — eine große Bedeutung. Im Folgenden möchten wir uns mit einigen Eigenschaften dieser Dämonen und mit den Konsequenzen, die daraus zu ziehen sind, befassen.

Der Dämon

In den Schriftmongolischen Texten ist der Name des Dämons *mangγus*, in der khalkhassischen Folklore *mangas* im Burjatischen *mangadchaj*, im Kalmückischen und Ordossischen *mus*. Die früheste Erscheinung dieser Namen ist in der *Geheimen Geschichte der Mongolen* (im Weiteren: *GGM*). Im § 78 der *GGM*, als *Temüǰin* und *Qasar* ihren Bruder *Bekter* töten, überschüttet *Hö'elün* seine, zum Mörder gewordenen Söhne mit Beschimpfungen. Unter anderem sagt sie auch folgendes:[1]

Qada-tur dobtulqu qablan metü
a'ur-iyan darun yadaqu arslan metü
amidu ǰalgisu kēgü mangǧus metü . . .

(Wie ein Panther, der gegen die Felsen anschellt,
wie ein Löwe, der seinen Zorn nicht dämpfen kann,
wie ein Drache, der brüllt:
ich verschlinge das Lebewesen . . .)

[1] *A mongolok titkos története* [*Die Geheime Geschichte der Mongolen*] (*Mongol Nyelvemléktár* III), Budapest 1964. [Herausgegeben v. L. Ligeti], S. 36—37.

Im § 195 der *GGM* treffen wir wieder diesen Namen. An der bezeichneten Stelle fragt *Tayang* Khan *J̌amuqa* nach dem Namen der Personen, die am Angriff an Seite von *J̌inggis* teilnehmen. *J̌amuqa* spricht über *J̌oči-qasar* vie folgt:[2]

Keyibür sumu-ban deliǰü talbi'asu
kelkitele ülketele qarbuyu
yekede deliǰü qarbu'asu
yisün ǰa'ut alda qaǰar-a qarbuyu
tatan deliǰü qarbu'asu
tabun ǰa'ut alda qaǰar-a qarbuyu
gü'ün gü'ün-neče busu
gürölgü manggus töreksen J̌oči-qasar ke'ekdeyü
tere büyyü ǰe.

(Er schiest auf sie mit seinem *keyibür* Pfeil,
reiht sie nacheinander auf seinen Pfeil.
Wenn er seinen Bogen stark spannt,
schießt er neunhundert Klafter weit.
Wenn er seinen Bogen spannt,
schießt er fünfhundert Klafter weit.
Er unterscheidet sich von den Menschen:
er ist der von dem Dämon *gürölgü* geborene
Dschotschi-Kasar.)

Die Übersetzer der *GGM* geben die bezeichneten Stellen ziemlich einheitlich wieder. Palladius, der Übersetzer der *Geschichte der Dynastie Jüan*, übersetzt an der ersten Stelle Riesenschlange, *udav*.[3] Einerseits unter der Einwirkung seiner ersten Übersetzung, andererseits unter dem Einfluß der Etymologie, die auf das chinesische Wort *mang* «Schlange» zurückführt, übersetzt es E. Haenisch genauso. Laut seinem Wörterbuch: «*manggus, manghus*» (v. chin. *mang*: Riesenschlange) Dschungelschlange, Riesenschlange» sowie *gürelgu*: eine große Schlangenart.[4]

In diesem Falle müßten wir die chinesische Herkunft des Wortes annehmen, ferner daß sich später in der Bedeutung des Wortes eine Veränderung einstellte, da in der *GGM* wieder diese Bedeutung sonst nirgends belegt ist.

[2] A. a. O. S. 130—134.

[3] N. N. Poppe, *Chalcha-mongoljskij geroičeskij êpos*, Moskva—Leningrad 1937, S. 93 und Anm. 3, ebenda.

[4] Erich Haenisch, *Wörterbuch zu Mangḫol-un niuca tobca'an*, Leipzig 1939, S. 107.

Was die Auslegung der erwähnten Stellen betrifft, im ersten Fall, im § 78 ist die Bedeutung «Schlange», noch zu erklären, im § 195 aber nicht mehr. Es ist keinesfalls charakteristisch für die mongolische Folklore, solche Vergleiche zu verwenden, wo der außerordentlich starke Held von einer Schlange abstammt, auch wenn es sich um eine Riesenschlange handelt. Es ist aber ganz alltäglich, daß die Helden, die über übernatürliche Kräfte verfügen, übernatürlicher Abstammung sind. Nachkommen von Göttern, Feen, oder Drachen erscheinen.

Kozin bricht wahrscheinlich von diesen Überlegungen ausgehend, wenigstens im letzteren Fall, mit den herkömmlichen Übersetzungen, und im § 195 lautet die entsprechende Zeile in seiner Übersetzung: сущий он демон — мангус (Er ist ein wahrer Dämon — *mangγus*)[5]

Wenn wir die chinesische Etymologie verwerfen und annehmen, daß eine ursprüngliche mongolische Form vorhanden war, finden wir in dem 1312 herausgegebenen holzgedruckten *Bodhicaryāvatāra*-Fragment eine Stütze; hier die entsprechende Stelle:[6]

em-üd kičüten boltuγai:
darni ügülekün bütükü boltuγai:
dakinis mayus terigüten:
nigüleskü sedkil-den boltuγai:

(Die Arzneimittel sollen stark sein,
Die Sprüche der *dārāni*-Sprecher sollen sich erfüllen!
Die *dakini*-s, die *mangγus*-se und die anderen,
Ihre Herzen sollen barmherzig werden!)

In dem zitierten Teil ist der Dämon in der ungewöhnlichen Form *mayus* zu finden. Diese Form *mayus* kann man mit einem Druck- bzw. Schreibfehler erklären, man kann es aber auch als eine selbständige Form auffassen.[7] Cleawes analysiert dieses Wort in seinem Kommentar zu der Ausgabe des *Bodhicaryāvatāra* aus dem Jahre 1312.[8]

[5] S. A. Kozin, *Sokrovennoe skazanie*, Moskva—Leningrad 1941, S. 149.

[6] *Vorklassische Denkmäler* 1, 18—19. Jh. (*Mongol Nyelvemléktár I*) Budapest 1963, [Herausgegeben v. L. Ligeti], S. 29.

[7] Für die selbständige Form spricht auch die, im holzgedruckten Pekinger *Geser* von 1716 unzählige Male vorkommende *mayus*-Form. Z. B. IV. Kapitel 6*b*; *arban goyar toluγai-tu mayus*.

[8] F. W. Cleaves, *The Bodistw-a Čari-a Awatar-un Tayilbur of* **1312**: *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 17 [1954], S. 75. und 99.

Er wirft die Möglichkeit auf, daß die Form *mayus* der Plural des Wortes *mayui* «schlecht» sei, und daß selbst der Name des Dämons auf diese Bedeutung zurückzuführen ist. Diese Annahme ist nicht zu beweisen, es scheint wahrscheinlicher, daß das Wort aus einer vorläufig unbekannten Sprache kommt und als ein Kulturwort ins Mongolische überging. Es ist jedenfalls nicht mit dem Buddhismus gekommen, da, wie es die *GGM* beweist, Wort und Begriff schon in der vorbuddhistischen mongolischen Glaubenswelt bekannt waren.

Im Kommentar des Bodhicaryāvatāra kann die Form *mayus* nicht als ein Schreibfehler aufgefaßt werden, weil außer den neu aufgefundenen ähnlichen Formen, in der kalmückischen Sprache *mūs*, im Ordosischen *mų̄s* (vgl. ord. *mūs maŋgų̄s*, od. *maŋgų̄s emegen* — Name der Frau, die im Mond wohnt) vorkommen, die unmittelbar auf ein *mayus* zurückgehen. Die Formen *mayus* und *mangyus* haben wahrscheinlich parallel nebeneinander existiert.

Aus dem *Bodhicaryāvatāra* ist die damalige Bedeutung des *mayus* eindeutig festzustellen, da im tibetischen Original an der entsprechenden Stelle *srin-mo*, d. h. «Dämon» steht.

Es ist aber keineswegs sicher bestimmt, daß die Form *manggus* in der *GGM* auch dem tibetischen Dämon entspricht; aus der *GGM* geht sogar viel mehr das Gegenteil hervor. Diese Entsprechung ist allein schon deshalb unwahrscheinlich, weil zur Zeit der Entstehung der *GGM* keine Beziehung zwischen der Mongolei und Tibet bestand, die diese Übernahme wahrscheinlich machen würde — wir denken hier zum Beispiel an den zu dieser Zeit unter den Mongolen noch unbekannten Buddhismus.

Was kann sich also hinter den Formen der *GGM manggus*, *manggus* bzw. *gürölgü manggus* verbergen? Nachdem wir die Gleichheit mit den Tibetischen verworfen haben, müssen wir von dem, in diesem Falle sehr wortkargen mongolischen Text ausgehen. Nach dem Zeugnis, das uns § 195 ablegt, soll *J̌oči-qasar* von einem *mangyus* geboren worden sein, da er über schreckliche Kräfte verfügt: er kann mit seinem Pfeil auf eine, normalen sterblichen Menschen unüberwindbare Entfernung schließen.

Was ist aber die Wahrheit über die späteren, nachbuddhistischen *mangyus*, finden wir auch dort ähnliche Stellen? Wir können dies mit einem eindeutigen Nein beantworten. Die späteren Dämonen (wir sprechen hier über die Dämonen tibetischen Ursprungs) «heirateten» ausschließlich untereinander, solch ein Vorgang, wie in der indischen und tibetischen Glaubenswelt, daß nämlich den Dämonen (im Indischen: *rākṣasa*) von Sterblichen Kinder geboren werden, ist sehr selten. Wenn auch die Dämonen des Buddhismus

sich Frauen geraubt haben, haben sie diese aufgefressen, und umgekehrt auch, die weiblichen Dämonen fressen den auserkorenen Mann. Im Weiteren werden wir dafür mehrere Beispiele sehen. Nach dem Text mußte aber der eine Elternteil *Joči-qasars* ein Mensch gewesen sein, darauf verweist schon der Ausdruck *gü'ün gü'ün-neče busu* «Mensch, aber doch anders als ein Mensch». Daran würde wesentlich auch nichts ändern, wenn es hier nur eine Beschimpfung ist, denn die Beschimpfungen sind auch nur Projektionen der wahren Vorstellungen.

Nach der Auslegung des Textes wurde der Held also von diesem übernatürlichen Wesen geboren, von dem man, wie es scheint, geboren werden kann, oder in der Zeit, nämlich zur Zeit der *GGM* die über außerordentliche Kräfte verfügenden Menschen in der Regel geboren wurden.

Laut Zeugnis des § 78 sagt aber der *mangγus* Folgendes: *amidu ǰalgisu*, das heißt «ich verschlucke ihn lebend» oder «ich verschlucke das Lebewesen». Dieser Ausdruck ist wichtig, weil es den *mangγus* von dem Drachen der chinesischen Literatur und Folklore abgrenzt, da dieser bekanntlich gute Eigenschaften hat, und ein guter Dzache ist, er hilft den Menschen mehr, als daß er ihnen schaden würde. In der mongolischen Folklore haben wir auch ein Beispiel für solche gute Drachen; *luu* oder *luus* entspricht annähernd dem guten Drachen.[9]

Der *mangγus* der *GGM* ist also weder mit dem chinesischen Drachen noch mit dem tibetischen Dämon identisch und ist am allerwenigsten eine Riesenschlange, wie es Haenisch übersetzt. Im Folgenden werden wir die Dämonen der mongolischen Folklore untersuchen, und versuchen unter ihnen die Urform zu finden, die auf den *mangγus* der Zeit der *GGM* schließen läßt.

Zuerst werden wir die tibetischen Dämonen, (*srin-mo* bzw. *srin-po*) näher betrachten. Wir finden im Wörterbuch Das Folgendes über sie:[10] *srin-po* «cannibal demons, figuring in Indian and Tibetan mythology, with red neck and eyes, which drink blood and subsist on dead bodies. They are supposed to be, for the most part, of an enormous size, generally hostile to mankid, going about at night to do mischief to living beings. Their chief abode was Laṅkā (Ceylon), while Tibet and Mongolia were also originally inhabited by them. The Tibetans, acc. to the *Mani Kambum*, are descendants of a monkey emanation from Avalokiteśvara who had married a *srin-mo* or female demon living in the rocks.»

[9] G. I. Michajlov, *Luu i luus v proizvedenijach geroičeskogo êposa mongoljskich narodov*. Sonderdruck, o. J.

[10] Sarat Chandra Das, *A Tibetan-English Dictionary*, Calcutta 1902, S. 1290.

Es ist bezeichnend für die Vielfalt und die Mannigfaltigkeit der Dämonen, daß die tibetischen und mongolischen Variationen des *Pañcarakṣā* allein von den weiblichen Dämonen der einen Abart des *srin-mo* (*yeke eke mangus*) siebzig kennt. Hier einige Beispiele:[11]

Bilayu neretei eke mangyus; Badarangyui neretei e.m.; Qumqan neretei e.m; Arslan-u saran neretei e.m; Ilayuysan neretei e.m; Usun tengri-yin gergei neretei e.m; Yeke küčütü neretei e.m; Idegči neretei e.m; Γar-iyar yabuyči e.m; Ulayan sir-a neretei e.m; Ayula-yi bariyči neretei e.m; Umai idesiten neretei e.m; Čisun idegči neretei e.m; Sidüben ǰayuyci neretei e.m; Luus-un dayun-i yaryayči neretei e.m; J̌ayun toluyai-tu neretei e.m; J̌ayun yar-tu neretei e.m; J̌ayun nidütü neretei e.m; Daruyči neretei e.m; Ayurlaysan neretei e. m; Γurban üǰügür-tü serige bariysan neretei e.m; u. s. w.

«Weiblicher Dämon die Keule genannt; die Lodernde genannt; der Krug genannt; der Mond des Löwen genannt; die Siegreiche genannt; Die Frau des Wassergottes genannt; die Sehr Starke genannt; die Auffresserin genannt; die Auf den Händen Gehende genannt; die Rot-Gelbe genannt; die Den Berg Wegreißende genannt; die Gebärmutterkuchenessende genannt; die Blutessende [sic!] genannt; die Zähne Zusammenbeißende genannt; die Drachenstimme Gebende genannt; die Hundertköpfige genannt; die Hunderthändige genannt; die Hundertäugige genannt; die Unterdrückerin genannt; die Verärgerte genannt; Zum die Dreizack Gegriffene genannt.»

An einer anderen Stelle des *Pañcarakṣā* treffen wir widerum mit den am meisten charakteristischen Eigenschaften der Dämonen:[12]

Yeke bey-e-ten; qatayu yabudal-tan; yeke sidü-ten; ǰiryuyan gesigütü batu sidütü; gürgüm öngge-tü aluq-a metü; ǰayan terigüten; qumqan čikiten; bars arslan metü terigüten; temür sidütü-ḏen; temür üsüten; adas-i masida ayuyuluyčid; yar-ḏayan temür nüdügür-ḏen; yar-tayan temür aluq-a-ḏan; qurča sidüten; urtu yartan; ayuqu metü temür dürsüten; yeke terigüten; sir-a nidüten; qumqan qoyolai-ḏan; ulayan nidü-ḏen; nigen nidüten; yeke kegeliten; nigen-yar-tan; nigen köl-ḏen; qoyar köl-ḏen; kiling-ḏan; aman ügei; qoyar amatan; kümün-ü masida ayuyuluyči; ayuqu metü-ḏen ayuyuluyčid; mungqay bolyayčid:

«Sie haben große Körper, Sie gehen gnadenlos vor. Sie haben große Zähne, Sie haben sechszackige starke Zähne, sie sind Safranfarben und hammerähnlich, hundertköpfige, sie haben Krug-Ohren, sie haben tiger- und löwenähnliche Köpfe. Sie haben eiserne Zähne. Sie haben eiserne Haare. Die

[11] *Das Buch der fünf Beschützungen* (*Le livre des cinq protections. Pañcarakṣā*. Traduction remaniée d'Ayusi. Par G. Kara), Budapest 1965, S. 116.

[12] A. a. O. S. 215.

Geister furchtbar erschreckende. In den Händen eiserne Mörselstößel haltende. In den Händen eiserne Hämmer haltende. Sie haben scharfe Zähne. Sie haben lange Hände. Sie haben erschreckende eiserne Backen. Großköpfige. Gelbäugige. Sie haben einen Hals wie ein Krug. Rotäugige. Einäugige. Sie haben große Brüste. Einarmige. Einbeinige. Zweibeinige. Wütende. Mundlose. Sie haben zwei Münder. Die Menschen sehr erschreckende. Die Schrecklichen erschreckende. Dumm machende.»

Diese Dämonen spiegeln die Glaubenswelt der Offiziellen dogmatischen Relligion, sie sind künstlich vielfaltig und verfügen fast alle über eine bestimmte Funktion. Sie sind die Nachkommen der indischen *rākṣāsa* und erben deren Form und Funktion. In der tibetischen Volksdichtung ändern sich aber schon die Dämonenfiguren der dogmatischen Religion, ihre Darstellung wird reicher und nuancierter, und zur gleichen Zeit löst sich die in der dogmatischen Religion streng festgelegte Ordnung auf, und ein Dämon der Volksdichtung vereint manchmal verschiedene Züge vieler offizieller buddhistischer Dämonen in sich.

In der Volksdichtung kommt im allgemeinen kein bestimmter Dämon vor, sondern *der* Dämon (abstrahiert), der mit den verschiedensten Eigenschaften und Funktionen versehen wird, und die verschiedenen Farben der dogmatischen Religion und der volkstümlichen Vorstellungen vermengt.:

Der Dämon in der tibetischen Volksdichtung

Der Name des Dämons ist *srin-po* oder *srin-mo* und entspricht genau dem indischen *rākṣasa*, hat aber außer der allgemeinen Benennung *srin-mo*, bzw. *srin-po* manchmal einen individuellen Namen. Dieser individuelle Name bedeutet manchmal gar nichts, manchmal weist er aber darauf hin, daß in dem betreffenden volksliterarischen Produkt ein bestimmter Dämon vorkommt, aber nur dem Namen nach, der Funktion nach nicht mehr, seine Funktion ist allgemein, unterscheidet sich überhaupt nicht von den anderen, «namenlosen» Dämonen. In dem einen Märchen zum Beispiel:

. . . luṅ-ba de'i phu-na srin-po Rja-čhen daṅ Rja-čhuṅ zer-ba gñis yod-pa

«Am Ende dieses Tales wohnten die Dämonen *Rja-čhen* und *Rja-čhun*»[13]

Wenn wir den Namen *Rja-čhen* ins Sanskrit rück übersetzen, bekommen wir den Namen *Kumbhaka*, der einer der bekanntesten indischen *rākṣasa*

[13] C. Damdinsürüng, *Töbed-mongyol Siditü kegür-ün üliger qoyaduyar debter* [Tibetan and Mongolian Tales of Vetala]: *Corpus Scriptorum Mongolorum*, Tomus II, I. Ulaanbaatar 1964, S. 369.

ist. Es ist interessant zu erwähnen, daß die Form *Rja-čhuṅ* wahrscheinlich unter der Einwirkung der internen tibetischen Entwicklung und der analogischen Wirkung des *Rja-čhen* zustande kam, da die Dämonen in dem Märchen zu zweit sind, und die Silbe *čhen* des tibetischen Entsprechung den des Namen *Kumbhaka* Gelegenheit zur Entstehung der volksetymologischen Varianten *čhen/čhuṅ* bot. Außer dem erwähnten Namen weist aber nichts darauf hin, daß der in unserer Geschichte vorkommende Dämon sich von den anderen unterscheiden würde, die eventuelle spezielle Funktion, die mit dem Namen verknüpft war, ist in der tibetischen Folklore schon lange verschwunden.

A. *Die äußere Gestalt des Dämons*

Die tibetische Folklore detailliert das Aussehen des Dämons nicht allzu oft, meistens begnügt sie sich mit solchen allgemeinen Ausdrücken wie zum Beispiel: «ein sehr schrecklicher, Schrecken erregender, fürchterlicher Dämon» u. dgl. An manchen Stellen ist das Ungeheuer aber genauer dargestellt. So eine Stelle ist zum Beispiel die tibetische Sammlung, «Verzauberte Leichnam» (*ro-sgruṅ*), genauer ein Märchen dieser Sammlung, «Der Arzt mit dem Schweinekopf». Im Märchen enthüllt die Hauptfigur, von dem man glaubt, er wäre ein Wunderdoktor, durch Zufall, mit Hilfe eines abgeschnittenen Schweinekopfes die schädlichen Dämonen, die das Leben des Prinzen gefährden.[14]

«Da schlug er mit dem Kopf des Schweines nach dem Kopf des Stieres: «Verwandle dich!»-rief er. Da verwandelte sich dieser Stier zu einem furchtbar erschreckenden Dämon, seine runzligen Brüste baumelten, aus seine Auge rieselte Blut, sein oberer Eckzahn reichte bis an seine Brust, der untere ragte bis zu den Augenbrauen. Zu so einem Dämon verwandelte er sich . . . «Jetzt bringt die Königin!» — sagte er, und als die Menge die Königin vorführte, so, daß sie inzwischen dauernd gequält wurde, zog der Zaubermeister den Schweinekopf hervor und schlug sie damit. «Verwandle dich!» Da verwandelte sich die Königin zu einem schrecklichen und furchtbaren Dämon. Die Brüste hingen bis an die Beine, die Augen brannten in rotem Licht, die Eckzähne waren lang. Die Menge zerriß die beiden auf der Stelle sofort.»

[14] Im C. Damdinsürüng, a. a. O., im Märchen *Mo-ston phag-mgo-čan-gyi le'u-ste.* S. 48—49.

Dann der andere Dämon: «Seine Reißzähne waren wie die Nägel, und er bekam zwei Köpfe, zu so einem Dämon hatte er sich verwandelt. Als man ihn fesselte, und er sich verwandelte, nahm er seine eigentliche Gestalt an, er fletschte die nagelartigen Zähne, warf die Brüste über die Schulter, zu so einem weiblichen Dämon wurde er.»[15]

Einer der am meisten charakteristischen Züge des Dämons (*srin-po*) ist seine Eigenschaft, außer seiner ständigen Gestalt die Gestalt anderer annehmen genauer, sich in andere Lebewesen verwandeln zu können, somit hat er viel mehr Bewegungsfreiheit als die Dämonen der dogmatischen Religion. Die Religion hat nämlich so viele und mannigfaltige Dämonen, daß es keiner besonderen Verwandlungsfähigkeit bedarf, wobei in der Folklore nur ein Dämon vorkommt, der daher eine größere Verwandlungsfähigkeit braucht, als der Dämon des Buddhismus.

B. *Die Tätigkeit des Dämons*

Laut der religiösen Bücher, aber auch laut der Folklore ist die wesentlichste Funktion des Dämons, die Menschen zu schrecken und sie physisch zu vernichten.

Der tibetische Buddhismus kennt Dämonen, die in bestimmten Fällen den Menschen helfen, in der Folklore ist dies aber unmöglich, denn sie trachten da ausschließlich nach dem *Leben* der Menschen. Am Anfang des vorhin zitierten Märchens finden wir Folgendes:[16]

«Als dies geschah, lebten nicht weit von diesem Ort sieben Prinzen, die Brüder waren. Einmal, als sie alle sieben auf die Jagd gingen, um ihre Langeweile zu vertreiben, kamen sie in einen Wald, wo sie einem Mädchen begegneten, das so schön war, daß man sich an ihrer Schönheit nicht sattsehen konnte. Mit dem wunderschönen Mädchen war dort auch ein Ochse. «Was macht ihr beiden hier, wo kommt ihr her?» — fragten die Prinzen. «Ich bin die Tochter eines glanzvollen Königs aus dem Süden und bin diesen Ochsen treibend hergekommen.» — sagte das Mädchen. «Wenn dem so ist — sagten die Prinzen —, da wir keine Frau haben, willst du nicht unsere Frau werden?» — fragten sie. «Ich will!» — sagte das Mädchen, und da nahmen die Prinzen sie zur Frau. Die beiden waren aber ein männlicher und ein weiblicher Dämon, und sie waren gekommen, um Menschen zu töten. Der männliche Dämon hatte sich in einen Ochsen verwandelt, und der weibliche Dämon hatte die Gestalt einer Königstochter angenommen.

[15] Im C. Damdinsürüng, a. a. O., II. Im Märchen *Mo-ston phag-mgo-čan-gyis srin-mo bza'-cho btul-ba'i le'u žugs.*

[16] Im C. Damdinsürüng, a. a. O., I. Zitiertes Märchen S. 44—45.

Sie fraßen jedes Jahr einen von den Prinzen auf und nach sechs Jahren blieb am Ende nur noch der Jüngste übrig. Zuletzt brachten sie auch über diesen eine schwere Krankheit, und darunter litt er nun.»

Die Dämonen schaden den Menschen im allgemeinen auf zweierlei Weise: entweder machen sie die Menschen krank, indem sie ihr Blut aussaugen, oder sie fressen die Menschen einfach auf. Die erste Variante spielt meist in städtischer Umgebung, zum großen Teil im königlichen Palast, wo die Dämonen in verwandelter Form leben und den König entweder durch Blutsaugen oder auf eine andere Weise in den Tod treiben, eventuell, um den Leichnam des Verstorbenen später auffressen zu können. Bei der zweiten Variante spielt die Geschichte auf dem Lande, wo der Dämon den armen Hirten oder den Bauer einfach auffressen.[17]

«Es lebten einmal im Tal eine alte Frau und ein alter Mann mit ihren drei Töchtern. Der Alte trieb seine Schafe und hütete sie. Einmal fraß ein Dämon den Alten auf dem Bergjoch, er fraß sogar noch ein schwarzes Schaf. Er zog die Haut des Alten ab, zog sie an und endlich zog er das Kleid des Alten und seine Stiefel an, setzte dessen Mütze auf, und sah in diesen Sachen er genauso aus wie der Alte. Das restliche Fett des Alten nahm er auf den Rükken und als er sich dem Haus näherte, kam ihm die Alte entgegen, um die Schafe zu empfangen. Als sie sich trafen, sprach der Dämon: «Als ich elender alter Mann heute auf den Bergjoch kletterte, traf ich einen reichen Mann, und ich versprach ihm unsere älteste Tochter zur Frau. Dieser Mann Schwiegersohn brachte auch Geschenke, Fleisch und Branntwein, wir haben aber alles aufgegessen und getrunken, ich habe sogar ein schwarzes Schaf geschlachtet und ihm davon gegeben. Hier hast du deinen Teil!» — sagte er und gab der Alten das Fett. Die Alte hielt es über das Feuer und briet es. «Alte, könntest du wohl das Fleisch eines Mannes essen?» — fragte er. «Wie kannst du so etwas reden?» — sagte die Alte und aß das Fleisch. Der Dämon nahm am nächsten Tag die älteste Tochter mit sich, tötete sie und fraß sie auf.» (Im Weiteren frißt der Dämon die weiteren Töchter mit Ausnahme der letzten.)

Es ist interessant an der Dämondarstellung des Märchens, daß von den übernatürlichen Fähigkeiten sehr wenig zum Vorschein kommt, er ähnelt mehr einem verschlagenen Mörder als einem wirklichen Dämon. Er steht dem Menschen viel näher, als die Dämonen der buddhistischen Religion, er zieht die Haut und die Kleider des Alten an und schleicht sich so in die

[17] Im C. Damdinsürüng, a. a. O., II. Im Märchen *Bu-mo Slaṅ-ṅa slaṅ-čhuṅ srin-mo'i kha-nas thar-te rgyal-srid bzuṅ-ba'i le'u bžugs-so.* S. 306—207.

auserkorene Familie ein. Es steht wahrscheinlich nicht mehr in seiner Macht, nach Belieben die Gestalt zu wechseln, er ist gezwungen, menschliche Listen anzuwenden, um sein Ziel zu erreichen.

Im Wesentlichen beschränkt sich die Rolle der Dämonen der tibetischen Folklore auf diese einseitige Tätigkeit. Sie fechten auch keine ruhmreichen Schlachten gegeneinander aus (in den Märchen), auch nicht gegen Andere, sie wurden zu einfachen Menschenfressern degradiert.

C. *Das Verhältnis zwischen Dämon und Mensch*

Auf Grund des buddhistischen Weltbildes stehen die Dämonen über den Menschen und sind daher in jedem Falle stärker als diese, sind für den Menschen unbesiegbar. Es kommt zwar vor, daß die buddhistischen Heiligen Dämonen bekehren und sie in die Dienste der Kirche stellen, sie erreichen aber diesen lobenswerten Triumph mit Hilfe der *Lehre*, manchmal sogar mit Hilfe Buddhas selbst, nie aber durch ihre eigene physische oder seelische Kraft. In vielen Fällen wächst der Dämon nicht nur mit seiner physischen Kraft, sondern auch mit seiner List über den Menschen hinaus:[18]

«Einmal geschah es, daß ein Mädchen gerade zu einer Dämonenfrau ging, sich Feuer zu holen. Die Dämonenfrau und ihre Dämonentochter gaben der Menschentochter ein Stück gebratenes Menschen. Als das Mädchen es aufgegessen hatte, sagte sie nur so viel: «Das war fein!» «Komm, sei unsere Magd, (dann kannst du öfters so etwas essen)» — sagten sie ihr. «Was mich betrifft, ich würde gerne kommen, aber meine Mutter läßt mich nicht.» «So töte doch deine Mutter, dann wird dich niemand mehr daran hindern, zu uns zu kommen.» «Wie könnte ich sie töten?» — fragte das Mädchen. Die Dämonenfrau belehrte sie: «Tu so, als ob du krank wärest, und wenn du so tust, wird deine Mutter dich fragen, was das Arzneimittel gegen deine Krankheit ist? Antworte, daß es ein Mittel gegen deine Krankheit gibt, aber man könnte es nicht beschaffen. Darauf hin wird deine Mutter sagen, wenn es da ein Mittel gibt, wird sie es besorgen, was es auch koste. Dann antworte ihr dies: Du mußt einen Mühlstein hierher bringen, und wenn ich diesen Mühlstein mit deiner Brust schlage, werde ich genesen. Da wird deine Mutter sagen: Wenn es meiner Tochter nützt, tue ich es! Dann, wenn sie den Stein gebraucht hat, rufe: Ich schlage den Stein!, dann nimm den Stein und wirf ihn an die Brust deiner Mutter, und töte sie damit!» — so wurde sie belehrt. Und das Mädchen tat in allem so, wie ihm vom Dämon

[18] Im C. Damdinsürüng, a. a. O., II. Im Märchen *Srin-mo ma-smad-kyis mi'i bu-mor* (!) *mgo bslus-gtaṅ-kyaṅ mthar a-ma de ye-šes-kyi mkha'-'gro-ma yin-pas ṅan-lan 'jal-žiṅ rgyal-po'i jo-mo thob-pa'i le'u žugs.* S. 335.

gehießen, es tat so, als wollte es die Brust der Mutter mit dem Stein schlagen, inzwischen warf sie den Mühlstein an die Brust der Mutter, zermalmte und tötete sie so.»

In der Folklore treffen wir aber auch dem zitierten Teil entgegengesetzte Erscheinungen, da die Volksdichtung im Allgemeinen menschenzentrisch ist, und so der Mensch gesetzmäßig die Oberhand gewinnen muß (wenigstens in vielen Fällen), sogar wenn der Gegner ein Dämon ist:[19]

(Ein Mädchen möchte ihre, im Wege ihrer Ehe stehende Schwester loswerden und täuscht deshalb eine Krankheit vor. Als Mittel gegen die erheuchelte Krankheit bittet sie die Schwester, für sie Zwiebeln aus dem Gemüsegarten des Dämons zu stehlen.)

Die Schwester schwang sich auf ihr gutes Zauberroß, führte ihre zwei guten Hunde an der Kette, ritt in das Ende des Tales, drang über den Zaun in den Gemüsegarten des Dämons *Rja-čhuṅ* ein, zog die Zwiebeln aus der Erde und stopfte damit ihre Tasche voll. Da bemerkte der Dämon die Frau: «Früher ist es noch niemandem gelungen, aus meinem Gemüsegarten Zwiebeln zu stehlen und jetzt hat sie mir diese elende Bettlerin ausgegraben!» — rief er und rannte mit den Händen drohend hin. Da biß das Zauberroß in die Brust des Dämons, und die zwei Hunde bissen ihm in die Beine. Die Schwester selbst schlug mit der Peitsche in das Gesicht des Dämons, so daß er die Axt, die er in der Hand hatte, fallen ließ. Da rief der Dämon: «Ich tu alles, was du wünscht, wenn du willst! . . .» (Im Weiteren stellen sich die Dämonen in den Dienst der Schwester und helfen ihr bei der Ausführung schwerer Aufgaben.)

Bisher haben wir eine kurze Übersicht über die tibetischen Dämonendarstellungen gegeben und haben festgestellt, daß sie indischer Herkunft, und in der tibetischen Folklore anders geartet sind, als im tibetischen Buddhismus. Im Weiteren werden wir die mongolischen Dämonen untersuchen, zuerst die, die tibetischer Herkunft sind, sodann jene, die von den ersteren abweichen.

Der Mangus in der mongolischen Volksdichtung

A. *Die Darstellung des Mangus*

Die Darstellung der Dämonen in der mongolischen Folklore ist nicht einheitlich und ist im großen und ganzen auf zwei Grundtypen zurückzuführen: der erste ist der *mangus* tibetischen Typs, der unmittelbar von dem

[19] In C. Damdisürüng, a. a. O., II. Im Märchen *Čaṅ-šes-rtas drin-lan gžal-ba'i le'u žugs·*

rākṣasa und dem *srin-po* abstammt, und dessen Gestalt und Form von diesen im Wesentlichen nicht abweicht.

»Der alte Mann beschloß eines Morgens, sich seine achthundert Pferde anzuschauen . . . und als er so dahinging, traf er eine schwarze *mangus*-Frau, deren Bauch so groß war wie ein Zelt und der Kopf wie ein Kessel».[20]

Die Gestalt des Dämons ist annähernd gleich mit der der tibetischen Dämonen oder der *rākṣasa*, genauer gesagt, mit dem des großbauchigen und großköpfigen *Kumbaka* oder mit dem eines anderen, ähnlichen Dämons.

«Schrecklich großbäuchiger *mangus* mit hängenden Lippen und einem furchtbaren Zorn.» — heißt es an einer anderen Stelle.[21]

B. *Die Wohnstätte des mangus*

Dieser Dämon tibetischen Typs wohnt im Allgemeinen draußen in der Natur, in Wäldern und auf Bergen, meistens oben auf hohen Bergjochen. Er wohnt zu meist alleine, manchmal aber auch mit seiner ihm ähnlichen Frau und mit seinen Kindern. Nach dem mongolischen Volksglauben können die Dämonen überall leben (gerade zu deren Besänftigung dienen auch die *obo*), zur gleichen Zeit nimmt man in der Folklore in bestimmten Fällen ein selbständiges Land oder irgendeine bestimmte Gegend an, wo der Dämon wohnt:

Das Land des schwarzen Gespenstes, Dämons
Verdeckt der Sandsturm.
Es war ein schrecklich bösartiges Land.
Es war dunkel, da die Sonne hier nicht schien,
Es war dunkel, da der Mond hier nicht leuchtete . . .
Es war eine schreckliche Gegend.[22]

Diese Darstellungsweise nähert sich schon der Wohnstätte des Dämons des anderen Typs der mongolischen Folklore, sie ist aber noch zu allgemein, man stellt sich noch eine übernatürliche Gegend vor.

[20] *Mongol ardyn aman zochiolyn dêêž*, Ulaanbatar 1967, [Spiel mit dem silbernen und goldenen Fußknöchelknochen], S. 143—145.

[21] *Ardyn aman zochioloos, Ulaanbaatar* 1958, [Das achtbeinige «*najgal zandan*»-Roß] S. 38.

[22] *Chilin galzuu baatar*, Ulaanbaatar 1960, S. 17.

C. *Die Tätigkeit des Dämons*

Der tibetischen Folklore entsprechend ist in der mongolischen die wesentlichste Funktion des Dämons, die Menschen zugrunde zu richten und sie aufzufressen. Der *mangus* fängt auch oft Menschen ein, um damit seine Kinder zu ernähren:[23]

(Im zitierten Märchen hat der Dämon eine alte Frau gefangen und bringt sie seinen Kindern, damit diese die Alte fressen.)

«He, he, he! Meine Kinder, kocht und eßt diese alte Frau!» — sagte der *mangus* und fesselte die Alte mit einem Strick, der dicker war als ein Strick, und hängte sie auf. «Steckt das Feuer unter ihr an, röstet sie und eßt sie!» — sagte er und ging auf die Jagd.»

(Die Alte wird später durch eine List frei, tötet die Kinder des *mangus*, am Ende auch den *mangus* selbst, indem sie seinen Kopf mit einer Axt spaltet.)

Der *mangus* mag junge Burschen und Mädchen besonders gern und nimmt jede Gelegenheit wahr sie auffressen zu können. Ein beliebtes Anfangsmotiv der mongolischen Heldenmärchen ist, daß der Dämon den Vater beängstigt, und dieser ihm seinen Sohn opfert, um sein eigenes Leben zu retten:[24]

«Es lebten einmal in alten Zeiten ein alter Mann und eine alte Frau. Der Alte hatte achthundert Pferde, ein buntes Roß und einen Sohn von acht Jahren, namens Tschaga. Der Alte hieß Namtaj-mergen. Der achtjährige Tschaga spielte den ganzen Tag mit einem silbernen und einem goldenen Fußknöchelknochen. Der Alte beschloß eines Tages, sich seine achthundert Pferde anzuschauen, auf dem nördlichen Berg suchte er Wild, auf dem südlichen Berg suchte er sein Gestüt, und als er so dahinging, traf er eine *mangus*-Frau, die einen Bauch hatte wie ein Zelt, und einen Kopf wie ein Kessel. «Was soll ich von dir nehmen?» — fragte die *mangus*-Frau den Alten. — «Gibst du lieber deinen veralteten Körper oder deine achthundert Pferde her, oder vielleicht lieber deinen achtjährigen Sohn?» — fragte der Dämon blutrünstig und freute sich schon im voraus auf den Schmaus. Väterchen Namtaj-mergen erschrak sehr: «Erbarme dich meines alt gewordenen Lebens und meiner achthundert Pferde, ich gebe dir lieber meinen achtjährigen Sohn her!»

(Im weiteren Teil des Märchens besiegt der Junge den Dämon.)

[23] *Mongol ardyn aman zochiolyn dêêž*, [Die alte Frau *Tóó alag šartaj*]. S. 182—183.

[24] A. a. O. [Spiel mit dem silbernen und goldenen Fußknöchelknochen]. S. 143—145.

D. *Kraft und Verstand des Dämons*

Obwohl der Dämon tibetischen Typs stark ist, ist er doch nicht unbesiegbar. An Hand der mongolischen Folkloretexte brachten wir ein Beispiel dafür, wie eine Frau [!] mit Hilfe ihres Zaubenrosses und ihrer Hunde das Ungeheuer in ihren Dienst stellt.

Die intellektuellen Fähigkeiten des Dämons sind in der mongolischen Folklore außerordentlich schwach, er benimmt sich manchmal ganz albern. Gerade deshalb können ihn die Menschen immer überlisten, bzw. in eine Falle locken.[25]

«Väterchen Dalantaj hatte siebzig rote Ochsen und einen buckeligen roten Stier. Einmal, als er seine siebzig roten Ochsen tränkte, kam ein *mangus* mit fünfzehn Köpfen. «Was liebst du mehr?» — fragte er das Väterchen — «Deine siebzig roten Ochsen, deinen buckligen roten Stier oder das Fett in siebzig Schichten auf deinem eigenen Körper?» Väterchen Dalantaj antwortete wie folgt: «Ich liebe meine siebzig roten Ochsen und meinen bukkligen roten Stier auch, Hingegen kannst du mein Fett in siebzig Schichten essen. Aber mein Fett in siebzig Schichten schneidet nur das Messer des Väterchens Tontij. Mit etwas Anderem kannst du nichts erreichen!»

Der *mangus* ging zum Väterchen Tontij: «Väterchen Tontij, gib mir dein Messer her!» — sagte er. Väterchen Tontij antwortete wie folgt: «Mit meinem Messer kannst du nichts erreichen, bis du es auf dem Schleifstein des Väterchens Bintij nicht geschliffen hast.» Da ging der *mangus* zu Väterchen Bintij: «Gib mir deinen Schleifstein!» — sagte er ihm. «Meinen Schleifstein kann man aber nur mit dem Wagen des Väterchens Chantij befördern.» — sagte das Väterchen. Da ging der *mangus* zu dem: «Väterchen Chantij, gib mir deinen Wagen!» Väterchen Chantij antwortete wie folgt: «Meinen Wagen kann aber außer dem großen weißen Hengst des Väterchens Tantij kein anderes Pferd von der Stelle ziehen.»

Da ging der *mangus* zu diesem: «Väterchen Tantij! Gib mir deinen großen weißen Hengst!» Väterchen Tantij antwortete wie folgt: «Meinen Hengst kann aber außer der langen Fangleine mit dem Birkengriff des Väterchens Untij mit nichts Anderem einfangen!» Da ging der *mangus* zum Väterchen Untij: «Väterchen Untij, gib mir deine lange weiße Fangleine!» — sagte er. «Meine Fangleine mit dem Birkengriff ist am anderen Ufer des Weltmeeres.» — antwortete das Väterchen. «Wie kann man dorthin gelangen?» — fragte der *mangus*. «Binde dir einen großen Stein an den Hals, stürze dich in das Meer und du wirst dorthin gelangen!» — sagte das Väterchen. Der *mangus*

[25] A. a. O. [Väterchen *Dalantaj*]. S. 175.

tat es, sprang ins Meer und ertrank. Das Vermögen blieb aber dem Väterchen Dalantaj und seinen Geschwistern, die den Feind besiegt hatten und nun glücklich weiterlebten.»

Oder die folgende Geschichte:

(Der listige gelbe Fuchs beschließt, den jungen Boroldaj reich zu machen, da dieser ihm das Leben gerettet hat. Der Fuchs trabt zur Wohnstätte des *mangus*.[26]

«Der Fuchs gelangte zu dem Menschen, der seine Schafe hütete, zog seinen Schwanz ein und rannte wie von Sinnen. «Listiger Gelber, wovor hast du dich so erschrocken, daß du so rennst?» — fragte der Mensch. Der Fuchs antwortete: «Der Gott Kormusda kommt, um euch mit eurem *mangus* zusammen zu vernichten. Ich habe Angst, daß ich auch in die Falle komme, deshalb fliehe ich.» — sagte er. «Listiger Gelber! Listiger Gelber, zeige uns einen Ausweg! Wie könnten wir unser Leben retten?» Der Fuchs antwortete, den Alten belehrend: «Es gibt nur einen Ausweg. Wenn der Gott Kormusda hier entlang kommt und fragt, wessen Herde das sei, antworte: Das ist die Herde des reichen Boroldoj! — und wenn du ihm so antwortest, wird er dich nicht vernichten. Boroldoj ist nämlich kein anderer, als der Schwiegersohn des Gottes Kormusda, aber wenn du antwortest, es wäre die Herde des *mangus*, wird er dich vernichten. Der listige Gelbe sagte dem Pferdehirten, dem Kamelhüter und dem Ochsenknecht das selbe, er überredete sie zu sagen: «Das ist die Herde Boroldojs!» — und gelangte wie von Sinnen rennend, den Schwanz eingezogen und die Schnauze offen, zu der Tür der Jurte des *mangus*. «Hei, listiger Gelber, warum rennst du so erschrocken?» — fragte der *mangus*. «Warum sollte ich nicht rennen, wo der Gott Kormusda kommt und dich vernichten will, und auch ich denke daran, nicht in seine Falle zu kommen. Deshalb renne ich also!» «Was für einen Ausweg gibt es da? Du bist der listige Gelbe, nicht wahr? Antworte, wie ich mein Leben retten könnte?» «Wenn du meinen Rat befolgst, zeige ich dir einen Ausweg. Wenn Kormusda Khan hier anlangt, grabe eine Grube unter den Anbindepflöcken der Kälber, und verbringe dort siebenacht Tage ohne Bewegung, ohne zu mucksen. Wenn du so tust, wird es dir bestimmt gelingen, dein Leben zu retten. Solange du dort sitzt, werde ich schon etwas aushecken!» — sagte er.

Der *mangus* war einverstanden, er grub eine tiefe Grube unter den pflökken und blieb dort. Der arme besitzlose Junge aber machte die Jurte des

[26] A. a. O. [Die Geschichte des listigen gelben Fuchses und des Waisen Boroldoj]. S. 178—180.

mangus zu seinem Palast, ließ sieben-acht Tage lang aus dem Besitz des *mangus* Schmause zubereiten und die eingetroffenen göttlichen Gäste gaben ihm die Tochter zur Frau. «Hei! Darf ich den schon herauskommen? Soll ich noch bleiben?» — schrie der *mangus*. Da sagte der Fuchs zu Kormusda: »Zwei meiner Kinder haben sich unter dem Haufen der Anbindepfähle zu Teufeln verwandelt, und sie verhindern, daß sich die Herde meines Herrn vermehrt. Vernichte sie!» Da schickte Kormusda einen Drachen, und der Drache vernichtete den *mangus*.

Mit diesen Beispielen haben wir kurz die Mangus-Darstellung tibetischen Typs gezeigt. Im Wesentlichen ist der *mangus* tibetischen Typs identisch mit dem *rākṣasa* und dem *srin-mo*. Wir kennen weit mehr Seiten seines Charakters und seiner Tätigkeit als des tibetischen, da wir über die tibetische Folklore heute noch herzlich wenig wissen. Soviel stellt sich aber doch heraus, daß der dem *srin-mo* entsprechende mongolische *mangus* viel alberner ist und viel weniger Verstand hat, als der *srin-mo*. In der tibetischen Folklore kommt es oft vor, daß die Geschichte fast mit dem Sieg des Dämons endet, und es gelingt nur nach großen Schwierigkeiten, ihn unterzukriegen, wobei in der mongolischen Folklore es manchmal ein Kinderspiel ist, ihn in die Falle zu locken und zu vernichten.

Außer dem *mangus* des Typs *srin-mo* kommt noch ein anderer eigenartiger Typ des Dämons in der mongolischen Folklore vor. Diesen Dämon finden wir fast ausschließlich in den Heldenliedern und den Heldenmärchen.

E. *Der Name des Dämons und seine Attribute*

Vor dem Namen des Dämons, nämlich *mangas*, steht im Allgemeinen das Wort *char*, das soviel wie «schwarz» bedeutet, seltener kann auch eine andere Farbe vorkommen, zum Beispiel *šar*, «gelb», (*šar mangas*). Vor diesen Ausdrücken (*char mangas*, *šar mangas*) finden wir ein Attribut, das auf eine Eigenschaft des Dämons hinweist. Folgende Attribute kommen am häufigsten vor:

1. *Žaraachaj* (*char mangas*). Die Bedeutung des Wortes *žaraachaj* ist im Burjatischen «Blutegel».[27] Es scheint unwahrscheinlich, daß dieses Attribut auf die Farbe hinweist und zur Verstärkung des *char* dient, es ist viel wahrscheinlicher, daß der *mangas* seiner Form wegen das Attribut *žaraachaj* bekommen hat, und daß dieser Ausdruck einen *mangas* bezeichnet, dessen Form der eines Blutegels ähnelt, also einen schlangenartigen Körper, keineswegs aber so eine Gestalt wie sie der Dämon des Typs des *rākṣasa* hatte.

[27] K .M. Čeremisov, *Burjat-mongoljsko-russkij slovarj*, Moskva 1951, S. 247; A. Luvsandêndêv, *Mongoljsko-russkij slovarj*, Moskva 1957, S. 177.

2. *Dalžgar char mangas.*[28] Das Wort *dalžgar* wechselt im Dialekt Khalkha mit dem Wort *dalbigar*, die Bedeutung ist «krumm, schief». Vgl. burjatisch *žalžagar* «krumm», *žalžagar sabchi* «schiefgetretene Stiefel». Das Attribut weist auch hier auf die Eigenschaft des *mangas* hin, «krumm, schief», also in der ursprünglichen Bedeutung offenbar «zusammengekrümmt, zusammengewunden», also «schlangenförmig.»

3. *Atgar char mangas*[29] Das Wort ist eine Ableitung aus dem Wort *atirach* «sich zusammenkrümmen, sich zusammenrollen», vgl. klassisch mongolisch *atuγar*. Die Bedeutung des Wortes ist im Spiegel des Beispiels des Wörterbuchs Luvsadêndêv: *mogoj atiraad chêvtêž bajv* «Die Schlange lag zusammengerollt».

4. *Endgir* oder *endgêr char mangas.*[30] Der Zusammenhang des Wortes mit dem «eckig» bedeutenden Wort *jondgor* offenbar. Es weist zweifelsohne auf die Gestalt des *mangas* hin, entweder in dem Sinne, daß er sich eckig windet, oder daß seine Gestalt in irgendeiner Weise eckig ist.

5. *Indêr char mangas*[31] Die Bedeutung des Wortes ist «eckig», und steht mit *endgir* im Zusammenhang.

6. *Idêr char mangas.*[32] Die Bedeutung des Wortes ist klar: «jung, stark». Es wird vor allen in Heldenmärchen jüngerer Herkunft als ein Attribut des *mangas* angewandt. Es ist aus den Formen *endgir*, *endgêr*, *indêr*, deren Bedeutung schon verdunkelt ist, im Wege der Volksetymologie entstanden.

7. *Chotgor char mangas.*[33] Die Bedeutung des Wortes *chotgor* ist «hohl, gebogen», auch dieses entspricht dem Wort *atgar* mit der Bedeutung «zusammengerollt».

8. *Gunan char mangas.*[34] Die Bedeutung des Wortes ist «dreijährig (von männlichen Tieren)». Im Gegenteil zu den bisher angeführten Beispielen weist dieses Wort nicht auf die Eigenschaften des Dämons hin, sonder auf sein Alter.

9. *Dönön char mangas.*[35] Die Bedeutung des Wortes ist «vierjähriger Stier» und weist ebenfalls auf das Alter des *mangas* hin.

[28] Luvsandêndêv, S. 142—143; Čeremisov, S. 247.
[29] Luvsandêndêv, S. 47.
[30] Luvsandêndêv, S. 174.
[31] Kovalevskij, *Mongoljsko-russkij-francuzskij slovarj*, Kazan 1844, I, S. 279.
[32] Luvsandêndêv, S. 217.
[34] Luvsandêndêv, S. 126.
[35] Luvsandêndêv, S. 155.

Es verdient jedenfalls einige Aufmerksamkeit, wie die zwei letzteren, von den vorhergehenden vollkommen abweichenden Formen zustande kamen. In dieser Hinsicht können wir mit zwei Möglichkeiten rechnen:

1. Die Attribute sind infolge des Alliterationszwanges zustande gekommen. Da sich der Gebrauch der zwei Attribute ausschließlich auf die Heldenlieder beschränkt, ist es wahrscheinlich, daß man zu dem dreißig bzw. vierzigköpfigen *mangas*, genauer zu den Numeralien *chorin* und *dǒčin* ein entsprechendes, alliterierendes Attribut suchen mußte, und da unter den Wörtern mit den Bedeutungen «zusammengerollt» oder «eckig» kein Wort zu finden war, das entsprechend alliteriert hätte, nahm man Wörter mit anderen Bedeutungen.

2. Es hätte auch eine analogische Wirkung zur Geltung kommen können, da ja die Hauptpersonen der Heldenlieder in der Mehrzahl Kinder sind, vgl.:

> Charanguj Khan, der Männer Zierde
> Ging eines Tages zu seinem guten königlichen Vater,
> Zu seiner glanzvollen königlichen Mutter.
> «Schöne Frau, die ich heiraten könnte,
> Harter Gegner, den ich töten könnte,
> Wo gibt es diese?» — fragte er.
> Vater und Mutter antworteten:
> «O, unser Söhnchen,
> Du bist noch sehr jung.
> Dein Blut ist noch nicht so dick.
> Für eine schöne Frau, die du heiraten könntest,
> Gegen einen harten Gegner, den du töten könntest,
> Darfst du noch nicht ausziehen.
> Eins-zwei Jahre
> Mußt du darauf noch warten.»[36]

Der jüngere Bruder des Khans *Charanguj*, der dreijährige *Uladaj mêrgên*, tritt auch in einem Heldenlied auf, oder denken wir an Gesser, der noch als Wickelkind den Teufel erwürgte, welchen seine Augen aushacken wollte. Es ist anzunehmen daß der Dämon unter dieser Einwirkung die Attribute *gunan, dönön* erhielt.

Es kommt, wenn auch selten, doch vor, daß der *mangas* nicht mit so einem, auf seine Eigenschaften hinweisenden Attributivnamen versehen

[36] *Chalch ardyn tuulj*, Ulaanbaatar 1967, [*Erijn sajn chan charanguj*] S. 14.

ist, sondern über einen Eigennamen verfügt, zum Beispiel *Muu zantaj Salchiny êlêê char mangas*.[37] Das Wort *êlêê* bedeutet «Gespenst», der Name heißt also: «Wind-Gespenst, schwarzer *mangas*». In anderen Fällen finden wir Namen, die auf den Charakter hinweisen, zum Beispiel: «furchterregend, grausam, menschenfressend» usw.

Die Untersuchung der Namen hat also die Gestalt des Dämons erhellt. Im Gegensatz zum Dämon tibetischen Typs hat der *mangas* die Gestalt einer Schlange, ist zusammengerollt und gleichzeitig auf irgendeine Weise eckig. Es ist also keinesfalls identisch mit der Form des *rākṣasa*. In den Heldenliedern finden wir auch ausgesprochen beschreibende Teile über die Gestalt des *mangas*. Die anschaulichsten darunter sind die, die den Namen des *mangas* erwähnen zusammen, mit einigen, für ihn charakteristischen Zügen, zum Beispiel damit, wieviele Köpfe er hat. Während die Dämonen tibetischen Typs in der Mehrzahl einen Kopf hatten oder dauernd die Gestalt wechselten, haben die *mangas*-Figuren der Heldenmärchen und Heldenlieder immer viele Köпfe und können ihre Gestalt nicht wechseln. Im Zusammenhang mit den Köpfen können wir eine interessante Erscheinung beobachten. Die Anzahl der Köpfe ist meistens wie folgt:

1 арван таван толгойтой[38]
атгар хар мангас ирээд . . .
(Fünfzehnköpfiger schwarzer *mangas*
erschien mit zusammengerolltem Körper)

Selten kann der Dämon auch eine andere Farbe haben, als schwarz:

арван таван толгойтой[39]
атгар шар мангас.
(Fünfzehnköpfiger gelber *mangas*,
mit zusammengerolltem Körper)

2 Хойт зүгээс ирдэг[40]
Хорин таван толгойтой
Хотгор хар мангас.
(Er pflegte vom Norden anzukommen,
Der fünfundzwanzigköpfige,
Eckige schwarze *mangas*)

[37] *Chilin galzuu baatar*, S. 8.
[38] A. a. O., S. 25.
[39] *Chalch ardyn tuulj*, S. 144.
[40] A. a. O., S. 41.

Die Zahl der Köpfe endet zumeist auf fünf, kann aber selten auch auf etwas anderes enden:

Хорин хоёр толгойтой[41]
Хотгор хар мангас
(Zweiundzawnzigköpfiger
Eckiger schwarzer *mangas*)

3 Гучин таван толгойтой[42]
Гунан шар мангас
(Fünfunddreißigköpfiger
dreijähriger gelber *mangas*).

4 Дөчин таван толгойтой[43]
Дөнөн шар мангас.
(Fünfundvierzigköpfiger
vierjähriger gelber *mangas*).

5 Жаран толгойт[44]
Жарахай хар мангас.
(Sechzigköpfiger
blutegelschwarzer *mangas*).

6 Далан талгойт[45]
Далгай хар мангас.
(Siebzigköpfiger
gewunden-bekörperter *mangas*).

7 Ерэн таван толготой[46]
Ендэр хар мангас.
(Fünfundneunzigköpfiger
eckiger schwarzer *mangas*).

oder, Ерен, таван голгойтой[47]
Индер хар мангас болж . . .
(Er wurde zum fünfundneunzigköpfigen
eckigen schwarzen *mangas*).

[41] A. a. O., S. 214.
[42] A. a. O , S. 144.
[43] A. a. O. S. 144.
[44] A. a. O., S. 195.
[46] A. a. O., S. 83.
[47] A. a. O., S. 58.

oder, Ерен толгойт[48]
Ендгир хар мангас
(Neunzigköpfiger,
eckiger schwarzer *mangas*).

Aus den erwähnten Beispielen können wir im Zusammenhang mit den Heldenliedern folgende Gesetzmäßigkeiten feststellen: In den Heldenliedern ist das Attribut und die Anzahl der Köpfe des *mangas* wegen der Alliteration streng bestimmt. Man kann also die Attribute und die Anzahl der Köpfe nicht beliebig variieren, da es die Alliteration nicht zuläßt. So kann der zehnköpfige *mangas*, *(arvan)* oder jeder andere, bei dem die Zahl der Köpfe mit zehn beginnt, ausschließlich mit dem Attribut *atgar* versehen sein, der zwanzigköpfige (*chorin*) kann nur mit dem Attribut *chotgor* stehen, der dreißigköpfige (*gučin*) mit *gunan*, der vierzigköpfige (*dөčin*) mit *dönөn*, der sechzigköpfige (*žaran*) mit *žaraachaj*, der siebzigköpfige (*dalan*) mit *daldgaj*, und der neunzigköpfige, (*jerên*) mit den Attributen *endêr*, *indêr*, *idêr* (oder eventuell mit Attributen, die uns noch unbekannt sind, aber deren Gebrauch die Alliteration zuläßt). So hat sich die Anzahl der Köpfe des *mangas* und die dazugehörenden Attribute versteift, in zwei Zeilen, so wurde es zu einer ständigen Zusammensetzung, und baut sich in jedes Heldenlied im Wesentlichen unverändert ein. In den Heldenmärchen, wo die Alliteration nicht zwingend ist, brauchte diese Gesetzmäßigkeit nicht zur Geltung zu kommen, trotzdem finden wir überraschenderweise auch dort die gleichen Zusammensetzungen. Ungewohnte Zusammensetzungen kommen nur ganz selten vor, so zum Beispiel *chөch mangas* «blauer *mangas*»[49] aber in diesen Fällen wird die Anzahl der Köpfe des Dämons nicht erwähnt, daher ist die Wahl des Attributs frei. In den meisten Fällen bedingt jedoch die Anzahl der Köpfe jene Attribute die wir bei den Heldenliedern bereits ermittelt haben. Auch den Heldenmärchen finden wir die folgenden Zusammensetzungen am häufigsten: *arvan tavan tolgojt atgar char mangas*,[50] *arvan tavan tolgojt atgaalžin char mangas*,[51] *erên tavan tolgojtoj Indêrmaa char mangas*.[52] Wir haben hier also mit denselben ständigen Zusammensetzungen aus den Heldenliedern aufbewahrt haben, welche dort

[48] A. a. O., S. 195.
[49] A. a. O., S. 126.
[50] A. a. O., S. 126.
[51] A. a. O., S. 149.
[52] *Mongol ardyn ůlgêr*, Ulaanbaatar 1957, *Charchөchөl baatar*, S. 149.

infolge des Alliterationszwanges zustande gekommen waren. Diese ständigen Zusammensetzungen wurden infolge der Auflösung der Heldenlieder Selbständig, und heute ist es möglich, sie in jedes beliebige Märchen in unveränderter Form einzubauen. Für den heutigen Erzähler ist es zum Beispiel natürlich, daß das Attribut des fünfundzwanzigköpfigen *mangas* eben *hotgor* ist, auch wenn er ein ganz einfaches Märchen erzählt.

F. *Wohnstätte und Vermögen des mangas*

Bei der Behandlung des erwähnten Typs des *mangas* haben wir schon darüber gesprochen, daß der Dämon meistens draußen in der Natur, auf hohen Bergjochen wohnt und hier dem alten Mann begegnet, der seine Schafe treibt und den er frißt oder zwingt, seinen Sohn für das eigene Leben zu opfern. Der *mangas* des zweiten Typs hat dagegen eine bestimmbare Wohnstätte.[53]

(In einem Märchen rettet der arme Mann den listigen gelben Fuchs vor seinen Verfolgern. Aus Dankbarkeit verspricht der Fuchs dem Armen die jüngere Tochter des gottes Kormusda. Der Fuchs geht zu Kormusda, teilt ihm mit, daß der reichste Mann auf Erden um die Hand seiner Tochter anhält, und daß dieser Reiche die vier stärksten Lebewesen Kormusda als Geschenk schickt. Der arme Mann ist sehr erschrocken über das unverantwortliche Versprechen des Fuchsts, dieser aber beruhigt ihn und treibt mit List, als Geschenk des reichen Mannes den Löwen, den Tiger, den Bären und das schwarze Wildpferd, also die vier stärksten Lebewesen auf Erden zum Gott. Auf dem Wege zu Kormusda heckt der Fuchs eine neue List aus, um den armen Mann anzuziehen und ihm das Vermögen des *mangas* zu verschaffen.)

«Ich laufe vor und werde alles vorbereiten um euch zu empfangen — sagte der listige gelbe Fuchs — und rannte in der Richtung der Wohnstätte eines reichen *mangas*, der eine weiße Jurte besaß. Er rannte zwanzig Tage lang und kam nicht zum Rande, so viele Schafe hatte der *mangas*. Er rannte zehn lang Tage und kam nicht zum Rande, das Ende, so viele Pferde hatte der *mangas*. Er rannte fünf Tage lang und kam nicht zum Rande, so viele Kamele hatte der *mangas*. Er rannte einen Tag und eine Nacht und kam nicht zum Rande, so viele Rinder hatte der *mangas*.»

In dem zitierten Teil ist der *mangas* nichts anderes, als ein reicher Nomade, der in einer riesigen weißen Jurte wohnt und Herr unzählbarer Tiere ist. In einer gewissen Hinsicht ist er das Gemisch zweier Dämonen ver-

[53] *Mongol ardyn aman zochiolyn dêêž*, S. 179.

schiedenen Typs, da er zwar ein Vermögen besitzt, immerhin nach Gestalt und Charakter er aber zum ersten Typ gehört, soweit es aus dem Märchen zu erkennen ist: mit seiner Dummheit ragt er weit über seine vielköpfigen Genossen hinaus (er selbst hat wahrscheinlich ohnehin nur einen Kopf, er ist demnach vom Typ der *rākṣasa*, wenigstens soweit es aus dem Märchen hervorgeht). Sein wesentlichster Zug ist aber, daß er reich ist, also anders als die in den Bergen herumschweifenden Dämonen des Typs der *rākṣasa*.

In dem Heldenlied über Dschangar kommt er sogar nicht als reicher Nomade, sondern als Feudalherr vor:[54]

»Laß uns nun sehen, wen man den furchtbar-schwarzen Dämonenkhan nennt! Sein riesiges Siedlungsgebiet ist seit sieben Geschlechtern von unveränderter Größe. Er hat die stärksten und tapfersten Kämpfer zu sich gelockt, die Tapfersten ‚die unter der Sonne nur leben. Die Tapferen seine Leibwächter sind so, daß auch der Letzte unter den Baataren es mit siebentausend gewöhnlichen Recken aufnimmt. Wenn achttausend berühmte Baataren gegen sie in den Krieg ziehen, vertreten sie allein soviel Kraft, daß einer von ihnen es mit achttausend Baataren aufnimmt.

Wenn er in seinem gelblich-buntem Palast schläft, lösen sich vor seiner Tür zehntausend Wächter ab.

Der Tiger und der Bär, die vor dem gelblich-bunten Palast Wache stehen, zerreißen jeden, der dort auch nur vorbeigeht, tagsüber legt man ihre Köpfe fest in Stahlketten, die stärker als stark und der aus *küdür-chara* Stahl gefertigt sind, damit sie den verbündeten Tapferen keinen Schaden antun. Nachts, wenn man sie von ihren Ketten löst, verjagen sie jeden und lassen keinen rein, vor ihrem Gebrüll und Zähneknirschen sucht auch der stärkste Mann im Rennen wie von Sinnen Rettung.«

Der *mangas* ist also entweder ein reicher Nomade oder ein feudaler Khan, er hat den gleichen Hofstaat wie die alten Feudalherren. In Betracht dessen, daß die Heldenlieder zur Zeit der feudalen Kriege (14—17. Jh.) entstanden, sind die Dämonen helden auch nur dem Namen nach und in ihrer Gestalt Dämonen aber nicht mehr ganz identisch mit den Dämonen, die in den voraufgegangenen Jahrhunderten die mongolische Folklore beherrschten. Sie wurden reich und feudalisiert, haben sich unter den offensichtlich veränderten Umständen auch verändert. In der Pekinger Ausgabe des mongolischen Gesser hat der (zwölfköpfige) Dämon zum Beispiel ein Schloß, wo er eine entführte Frau Gessers unten Kostbarkeiten hütet.[55]

[54] S. A. Kozin, *Džangariada*, Moskva—Leningrad 1940, S. 110—111.

[55] I. J. Schmidt, *Die Thaten Bogda Gesser Chan's des Vertilgers der Wurzel der zehn Übel in den zehn Gegenden*, St. Petersburg 1839, S. 139—140.

Der *mangas*-Khan nimmt die Form des feudalen, erobernden Herrn an und zieht in den Kampf gegen den weltlichen Tapferen. In den meisten Fällen greift er neuchlings und listig an, während der Tapfere im Kampf oder im Krieg ist, er greift der Dämon Besitz von seinem ungeschützt gelassenen Gut und von seiner Familie, treibt seine Tiere fort und entführt seine Frau.[56]

Einmal, in längst vergangenen Zeiten
Hat der fünfzehnköpfige
Atgar-schwarze Dämon
Des Rund-kleinköpfigen
Alten Bart-Khans
Die Liebliche schwarze Feentochter
mit den tausendfünfhundert
Pferden zusammen raubte.

In dem *Charchöchöl baatar* betitelten Heldenmärchen kehrt *Charchöchöl* aus dem Feldzug zurück und findet sein Siedlungsgebiet verwüstet:

Der Held *Charchöchöl* . . . kürzte den Jahrelangen Weg auf einen Monat ab, und als er nach dieser Abkürzung ankam, fand er seine Wohnstätte, Untertanen, Frau und Kinder nicht mehr, sein Siedlungsgebiet wurde herrenlos. Und als er nicht wußte, was tun, stieg er auf die Spitze seines mit Schnee bedeckten weißen Berges, legte sich in den Schatten eines Sandelbaumes, und eine goldige Lerche, die oben auf dem Sandelbaum saß, begann über ihm zu singen. Als er hinhörte, verstand er den Vogel, der sang: «Wer bist du, Recke? Wenn du wirklich *Charchöchöl baatar* bist, gebe ich dir Nachricht über deine Frau. Nachdem du fortgegangen von hier, kam hier der fünfundneunzigköpfige *Indermaa* der schwarze *mangas* an, der als Herr des nördlichen Gebietes geboren wurde, raubte deine Untertanen und riß sie fort. Deine Frau widerstand dem *mangas* fünf Jahre eisern, und heute endlich ist es ein Jahr her, daß sie in seine Hände kam.» (Hiernach erteilt die Frau den *baatar*, Hinweise, wie er sie und den Sohn aus der Gefangenschaft befreien kann.)

Der *baatar* zieht hinaus, um seine Frau und seinen Sohn zu befreien, unterwegs trifft er meistens sein geraubtes Kind, oder sein Kind, das er

[56] *Chalch ardyn tuulj*, S. 119.
[57] *Mongol ardyn ùlgêr*, S. 65–66.

noch gar nicht kennt, da es nach dem Raub der Frau, in der Gefangenschaft geboren wurde:[58]

Meine Frau, die goldene Fee
Entreiße ich dem *mangas*, sagte er.
Er ging auf den Berg hinauf,
Wo der *mangas* sich aufzuhalten pflegte.
Er schoß einen Hirsch mit seinem Pfeil und
Aß diesen, während er dort lebte.
Und während er dort lebte, geschah eines Tages,
Daß den getöteten Hirsch
Entriß und damit entfloh.
Eines Tages danach, wieder,
Der Junge mit dem gelben Fohlen
Entriß es und entfloh.
Òòdij mêrgên aber faßte ihn
«Das von mir getötete Wild,
Wer bist du, der es zu rauben pflegte?» — fragte er ihn.
«Mein Vater verfehlt nicht einmal den Grashalm,
so ein guter Bogenschütze ist er.
Er ist *Òòdij mêrgên* Khan,
er war es.
Während er mit dem Heer des Dämons kämpfte,
während dieser Zeit
Raubte der *mangas*
Meine Mutter und mich
Mit unseren Untertanen!» — sagte er.

Der *baatar* zieht aus, um die geraubte Frau zurückzuholen, und am Ende besiegt er den Dämon. Für den Sieg über den *mangas* gibt es zwei Möglichkeiten: entweder besiegt der *baatar* ihn mit seiner physischen Kraft, oder aber besiegt er zuerst die Leben des *mangas* und tötet dann den geschwächten *mangas* leicht. Wollen wir uns zuerst den ersten Fall näher ansehen:[59]

Unter dem rechten Steigbügel
des *Erijn sajn chan Charanguj*,
Kroch der dreijährige Recke *Ulaadaj*,

[58] *Chalch ardyn tuulj*, S. 208.
[59] A. a. O., S. 25–26.

Unter seinen linken Steigbügel
Knoch der fünfzehnköpfige
gewundene schwarze Dämon hervor.
Und bis sich *Erijn sajn chan charanguj*
Umschaute,
Den dreijährigen Recken Ulaadaj
Verschluckte der Dämon.
Nichts blieb von ihm,
Keine Spur blieb von ihm.
Erijn sajn chan charanguj
Erzählte,
Was mit seinem Edelstein-braunen Pferd
geschehen war,
Den fünfzehnköpfigen
Schwarzen Dämon,
Wenn du ihn nicht einholen kannst,
Werde ich deine vier Hufeisen aus Edelsteinen
Abscheiden und wegwerfen.
Wenn du ihn aber einholst
Und den fünfzehnköpfigen
Gewundenen schwarzen Dämon
Ich nicht töten kann,
Töte ich mich statt seiner.
Er schwer,
Und sie brachen auf zu dem Dämon.
Das Edelstein-braune Pferd jagte
Den fünfzehnköpfigen
Gewundenen schwarzen *mangas*
Zweimal um die Welt.
Und als es ihn das dritte Mal herumjagte,
Kam er ihm zuvor,
Stand im Wege wie ein Felsen.
Es faßte ihn und brachte ihn zum Stehen.
Erijn sajn chan charanguj
Faßte den fünfzehnköpfigen
Gewundenen schwarzen *mangas*
Mit dem Ausruf «Aj»
Und tötete ihn auf der Stelle.
Seinen Bruder und sein Pferd

Ließ er aus dem *mangas* heraus.
Und den dreijährigen *Ulaadaj baatar*
Zog an seine Brust.

Der *mangas* diesen Typs frißt keine Menschen, wenigstens nicht in dem Sinne wie der Dämon tibetischen Typs. Während dieser ein ausgesprochener Menschenfresser ist, sich nicht um das Vermögen des Menschen kümmert, vor allem junge Mädchen und Kinder mag und diese verschlingt, hat es der Vielköpfige *mangas* auf das Vermögen des Menschen abgesehen. Er ist kein Kannibale, braucht kein Menschenfleisch als Nahrung, versücht das Vermögen des Helden, seine Tiere, sein Haus, seine Diener und nicht zuletzt seine Frau zu bekommen. Wenn er sie aucht raubt, frißt er sie nicht, sondern er macht sie zu seiner Frau und lebt mit ihr zusammen in seinem Schloß. Er hat Pfeil und Bogen wie ein *baatar*, und seine Beschäftigung ist, seine Leute, die die Herden hüten, zu kontrollieren, ja mitunter zieht er mit seinem bewaffneten Heer in den Krieg gegen jemanden. Fast in allen Liedern des Dschangar Epos kämpfen *mangas*-Khane gegen Dschangar und seine Recken. Dieser typisch feudale Räuber will nur das Vermögen und die Frau besitzen, lehnt aber das Menschenfressen ab.

Trotzdem kommt es in einigen Fällen vor, daß der *mangas* den *baatar* verschluckt, oder, obwohl er viele Köpfe hat, Menschen frißt. In diesem Falle müssen wir mit zwei Möglichkeiten rechnen. Die eine — und häufigere — Möglichkeit ist, wenn sich die beiden Typen des *mangas* in der Folklore vermengen, und die auf diese Weise entstandene Figur trägt die Züge sowohl des einen als auch des anderen *mangas* sowie die Züge ihrer beiden Gestalt. So kommt also der vielköpfige und trotzdem menschenfressende Kannibalen dämon zustande. Die andere — wahrscheinlichere — Möglichkeit ist die, daß, der vielköpfige *mangas* seine Gegner zwar verschluckt, dies aber nicht aus Kannibalismus tut, da ihn nur die Güter interessieren, die man von den Menschen bekommen kann, sondern aus Verteidigung, wenn ihn der gegen ihn kämpfende *baatar* angreift, bleibt ihm keine andere Möglichkeit zur Verteidigung, als den Angreifenden zu verschlucken. Diese Annahme unterstützt auch der Umstand, daß die Dämonen diesen Typs Menschen, die angreifenden *baatar* nur im Kampfe verschlucken, sich sonst aber genauso verhalten wie die Menschen der feudalen Gesellschaft.

Der *baatar* fängt einen Zweikampf mit dem *mangas* an und besiegt ihn im harten Kampf. Im Allgemeinen ist der *baatar* auf seine eigene physische Kraft angewiesen, eventuell helfen ihm in seinem Kampf sein Zauberroß

oder seine Zauberwaffen. Für die mongolischen Heldenlieder ist der Eingriff überirdischer Mächte nicht charakteristisch. Trotzdem sind die größten mongolischen Heldenlieder, die aber nicht mongolischer Inspiration sind, unter buddhistischem Einfluß voll mit Szenen der göttlicher Eingriffe. Sowohl im Heldenlied über Dschangar als auch im Gesser fällt der Held schon beinahe unvermeidbar, als auf seine verzweifelte Bitte die überirdischen Mächte in den Kampf eingreifen und diesen zugunsten des Helden entscheiden. Außer den schon erwähnten großen Heldenliedern fehlt aus dem größten Teil der mongolischen Heldenlieder das Motiv des Eingriffs der Götter.

Außer der schon erwähnten Möglichkeit, daß nämlich der *baatar* mit seiner großartigen physischen Kraft und eventuell mit Hilfe von Zaubermitteln das Ungeheuer tötet, ist die Art auch sehr häufig, wo der Held zuerst die Leben des *mangas* töten muß. Was sind diese Leben? Wir wissen, daß der Haupdarstellen über wunderbare Verwandlungsfähigkeiten verfügt: wenn er sich seinem Gegner nähert, verwandelt er sich in einen kleinen Jungen und sein Zauberroß in ein verschlissenes Fehlen, um sich unerkenntlich zu machen. Später kann auch vorkommen, daß er die Gestalt eines alten Mannes u. dgl. annimmt. In eineigen Heldenliedern wie zum Beispiel im Gesser, hat der Held nicht nur die Fähigkeit, sich zu verwandeln, sondern auch seine Gestalt zu vervielfachen, das heußt er ist fähig, sich mit Hilfe bestimmter magischer Figuren[60] zur gleichen Zeit in mehrere Gestalten zu verwandeln,

«Am folgenden Tage verwandelte der Herrscher in den zehn Gegenden, *Gesser Chaghan*, sich in einen sehr bejahrten, umumherstreifenden bettelnden Lama; eine seiner magischen Kräfte verwandelte er in zwei ihn begleitende Schüler, welche auf einem Maulesel den geringen Mundvorrat geladen hatten und das Tier führten.»

Der *mangas* ist dementsprechend auch fähig, seine Gestalt zu vervielfachen, genauer, sein Leben zu zerteilen. Verschiedene Gegenstände und Lebewesen enthalten einzelne Teile seines Lebens, und wenn man diese tötet, ist der *mangas* noch nicht vernichtet, er merkt es nur auf dem Wege von Schmerzen, daß ein Teil seines Lebens ausgelöscht wurde.

Der Grund der Vervielfachung des Lebens ist unbedingt die Selbstverteidigung, das heißt, daß es so schwerer ist, das Ungeheuer zu vernichten. Die Teile des Lebens sind in verschiedenen Lebewesen und Gegenständen enthalten, der *baatar* zieht hinaus, um das Ungeheuer zu vernichten und

[60] *Die Thaten Bogda Gesser Chan's* usw., S. 230.

erfährt im allgemeinen von einem alten Mann, der ihm über den Weg läuft, in welchen Gestalten das Leben des *mangas* versteckt ist:[61]

«Die Seele unseres großen Vaters
(Wo sie ist) werde ich erzählen:
Auf dem westlichen Berg
lebt ein Löwe und ein Tiger
— die sind sein erstes Leben.
Auf dem östlichen Berg
Leben eine wilde Ziege und ein Reh
— auch die sind sein Leben.
An seiner Tür stehende
Assar Bassar genannte Hunde
— sind auch sein Leben.
Auch sein Reitpferd — ist sein Leben.
Wenn er schläft, lodert, aus seiner Leber
Eine bronzene Flamme
— Auch das ist sein Leben
Aus seinen beiden Nasenlöchern
Kriecht eine schwarzgestreifte Schlange hervor,
Seinen Hals umflicht,
— auch das ist sein Leben.»

Aus im Heldenmärchen über «*Charchöchöl baatar*» hat der *mangas* mehrere Leben:[62]

«. . . *Charchöchöl baatar* fragte da die glänzend-rote Frau *Uuchaj*: «Der *mangas* khan, der sich hier aufzuhalten pflegte, wo ist er jetzt? Ist er wirklich ein so starkes Wesen? — fragte er, woraufhin die Frau erwiderte: «Er ging, um sich Mahrung zu suchen; er ging nach Norden und wird von Süden zurückkehren. Der hiesige *mangas* khan hat acht Seelen, und diese sind zu je zweien verteilt. Auf der Spitze des nördlichen Berges steht ein silberner und ein goldener Sandelbaum. Am Fuße des südlichen Berges wohnen in zwei riesigen eisernen Häusern zwei riesige Spinnen. Sie pflegen tagsüber dort hineinzukriechen. Dann gibt es noch zwei ungeheuer große Riesenschlangen, und wenn du weitergehst, findest du zwei Krähen. Diese acht sind die Seele des *mangas*.»

(Im Weiteren tötet der *baatar* nacheinander diese Seelen und am Ende auch den entkräfteten *mangas*.)

[61] *Chalch ardyn tuulj*, S. 208.
[62] *Mongol ardyn ůlgêr*, S. 71.

Eine berühmte Szene des in Peking herausgegebenen Gesser ist die Besiegung des Dämonenkhans, der eine Lieblingsfrau Gessers geraubt hatte und sie in seinem Schloß gefangenhielt:[63]

«Auch gibt es, sagt man, eine Baumverwandlung des zwölfköpfigen Riesenkönigs; sollte diese es sein, so kenne ich die Art ihres Verfahrens nicht. Ich bin ein geringer, armer, höchstbedürfigter Bettler, der in dieser Gegend umherschweift; da bemerkte ich etliche, an der Wurzel des Baumes wachsende Früchte, welche ich ausgraben und essen wolte!» Die Baumverwandlung dachte: «Wie schön und rührend schwatzt nicht dieser Bettler!» Und sprach dann: «Armer Schlucker, bleibe ruhig im Schatten dieses Baumes sitzen, grabe die Früchte aus und verzehre sie!» — Während nun Gesser sich stellte, als grabe er die Früchte aus, unterhöhlte er den Stamm des Baumes und schnitt mittels seines kleinen Messers mit dem Hefte von Kristall eine Wurzel nach der anderen durch, worauf er dem Baume einen Stoß gab und ihn umwarf. Sodann hieb Gesser mit seinem drei Klafter langen Schwerte von schwarzem Stahl den Baum in Stücke und verbrannte ihn. «Weil eine der wichtigsten Verwandlungen des Riesen während derselbe sich auf Jagd befand, getötet wurde, bekam er selbst plötzlich starkes Kopfweh und begab sich in den großen See, um sich abzukühlen . . .»

Hiernach tötet Gesser der Reihe nach alle Verwandlungen, alle Gestalten des Dämons, seine «Leben», am Ende auch den entkräfteten Dämon selbst und befreit seine geraubte Frau.

G. *Geburt des mangas* (*Entstehung*)

Einige Heldenlieder überbringen uns auch darüber Nachricht, wie nach dem Volksglauben die *mangas* entstanden sind. Laut diesen Heldenliedern entstanden sie durch Zauber, und zwar aus *Baatar*en, die zu Dämonen verzaubert wurden:[64]

Erijn sajn chan Charanguj
Behielt zwar seinen ursprünglichen Körper,
Kam aber nicht wieder zu sich, sondern
Ging später auf die Spitze des Berges Sumber
Und verwandelte sich in einen
Fünfhundneunzigköpfigen
Eckigen schwarzen Dämon . . .
Auf der Spitze des hohen Berges[65]

[63] *Die Thaten Bogda Gesser Chan's* usw., S. 138—139.
[64] *Chalch ardyn tuulj*, S. 58.
[65] A. a. O., S. 61.

Schläft ein fünfundneunzigköpfiger
Eckiger schwarzer Dämon
Dieser Dämon ist dein Vater,
Erijn sajn chan Charanguj . . .

Neben den schon erwähnten *mangas*-Typen müssen wir einige Worte über die Typen sagen, die zwischen diesen beiden stehen, und die sich in der mongolischen Folklore ebenfalls in großer Anzahl nachweisen lassen. Diese gemischten Typen tragen Eigenschaften und Wesenszüge beider Haupttypen oder nur einige von ihren Eigentümlichkeiten, und es ist nicht zu entscheiden, wo sie eigentlich hingehören. Die mongolische Folklore ist sehr reich an übernatürlichen Gestalten, die Märchen und Heldenlieder sind wahrhaftig übervölkert von *mangas*, Gespenstern, Dämonen, Drachen usw. Es ist auch sonst nicht einfach, die Unterschiede bzw. die unterschiedlichen Merkmale unter ihnen zu finden. Und erst wenn sie sich vermischen! Die Grundtypen zeigen sich aber manchmal auch in der reinen Form, und so kann man auch von den anderen die hinzugekommenen, nicht originellen Züge trennen.

Wir möchten nur noch soviel bemerken, daß der *mangas* oft mit dem chinesischen Drachen in Verbindung gebracht wird, oft wird er sogar von diesem abgeleitet. Dem widerspricht die Tatsache, daß die chinesischen Drachen *gut* sind, die *mangas* dagegen böse. Die Gegenstücke der chinesischen Drachen sollte man eher in der Gruppe der *luu* bzw. *luus* suchen.

Das bisher Gesagte nun zusammenfassend, haben wir versucht zu beweisen, daß der Name *mangas* in Wirklichkeit zwei Bedeutungen deckt, eine ältere und eine neuere Bedeutung. Die ältere, und ursprüngliche bedeutung bezieht sich auf einen vielköpfigen, schlangenförmigen und mit eckigen Köpfen, versehenen Drachentyp, der schon in der *GGM* vorkommt. Die neuere Bedeutung ist viel jünger, der Dämon des sanskritischen und tibetischen Typs, der *rākṣasa* oder *srin-mo*, der infolge der Verbreitung des Buddhismus aus Tibet in die mongolische Folklore überging. Der alte Drachenschlangentyp starb auch nach der Verbreitung des buddhistischen Dämons nicht aus, sondern lebt in den Heldenmärchen und Heldenliedern bis heute weiter. Dieser Typ ist nach unseren heutigen Wissen nicht chinesischer oder tibetischer Herkunft, er könnte ein eigentümliches Produkt der innerasiatischen Folklore sein. In den späteren Zeiten wurde dieser Dämonentyp feudalisiert, und erscheint im Laufe des 17. Jahrhunderts als ein typischer Vertreter des mongolischen Feudalismus. In seiner Person können wir eine, bis zum heutigen Tage aufbewahrte Gestalt der uralten mongolischen Folklore begrüßen.

TWO MONGOLIAN PRINTED FRAGMENTS FROM KHARA-KHOTO

BY

N. TS. MUNKUYEV (Moscow)

P. K. Kozlov (1863—1935), who led the expedition of the Imperial Russian Geographical Society into Central Asia and Eastern Tibet in 1907—1909, also found a few Mongolian documents in the dead city of Khara-khoto in Southern Mongolia, buried by sand, in addition to the valuable Tangutic books and manuscripts and documents of other cultures. On the first occasion he was the leader of a team carrying out researches for ten days among the ruins of the city from the 19th March, 1908, but in the description of the work of the expedition which can be found in his book,[1] there is no mention of any manuscripts or books written in Mongolian. Vl. Kotvič, who first described the banknotes of the Yüan period found by P.K. Kozlov,[2] which arrived in Petersburg from Alashan in the same year in 1908, says nothing about the Mongolian documents. On his way back in the summer of 1909, P.K. Kozlov repeatedly visited Khara-khoto, the town that had previously been discovered by him, and he excavated a significant suburgan containing, apart from other treasures, a complete library of Tangutic books and manuscripts. P.K. Kozlov states that before the opening of the suburgan on this occasion his men found «writings, papers and banknotes made of metal and paper» together with other objects among the ruins of the city.[3] The above-mentioned Mongolian documents must have been found at the same time.

Relatively the number of Mongolian documents deriving from Khara-khoto is not too great. Vl. Kotvič, who got acquainted with them soon after the transport of the loads of the expedition in 1909, saw seventeen units.[4]

[1] P. K. Kozlov, *Mongolija i Amdo i mertvyj gorod Chara-choto*, Moskva—Petrograd 1923, pp. 101—124.

[2] Vl. Kotvič, *Obrazcy assignacij Juanjskoj dinastii v Kitae*; A. Ivanov—S. F. Oljdenburg—Vl. Kotvič, *Iz nachodok P. K. Kozlova v g. Chara-choto*, Otd. ottisk iz *Izvestij Imp. Russk. Georg. Ob-va*, t. XLV, vyp. VIII, 1909, pp. 12—15.

[3] P. K. Kozlov, *op. cit.*, p. 550.

[4] P. K. Kozlov, *op. cit.*, p. 561 (the article was written by Vl. Kotvič specially for P. K. Kozlov's book, pp. 561—565). For its complete English translation see: F. W. Cleaves, *An Early Mongolian Loan Contrackt: HJAS* 18 (1955), pp. 6—8.

I was sent fifteen papers[5] in photograph form from the Leningrad Department of the Orientalist Institute of the Academy of Sciences of the USSR where these documents are preserved (G-105—119)[6] and afterwards I examined them in the original. Nearly all of them are fragments, with the exception of a small handwritten book containing thirty odd folios (G 105) and a juridical act about the loan of wheat (G 106).[7] The latter was first published in 1954 by L.S. Pučkovskij,[8] and then a year later by F.W. Cleaves on the basis of the photograph published by the former, supplied with an introduction, translation, notes and appendices.[9] From the abovementioned Mongolian documents two printed fragments are chosen for publication in the present article in accordance with G. Kara's advice, who in 1968, during his stay in Moscow, placed the notes of the preliminary results of the reading of their originals at my disposal with his usual kindness which were done by him while working on Mongolian manuscripts in Leningrad.

As is well-known there have come down to us only a few printed texts of the Yüan period (1279—1368). Vl. Kotvič has written as follows in his article quoted above: «It was, however, particularly curious to encounter among the Khara-khoto documents two small fragments of p r i n t e d (spacing by Vl. Kotvič, N. M.) (xylographic) editions. Until recently no Mongolian xylographs were known to us earlier than the middle of the XVIIth century. Only in the year 1907 did G. Mannerheim find somewhere in Eastern Turkestan a small Mongolian xylograph of Buddhist content, written in the Tibetan square script and relating to the period of world domination of the Mongols. Now we have received from this same period specimens of Mongolian xylographs of the Uighur script. By them particularly visibly there is established the community of Mongolian and Uighur alphabets; let us note the presence of the old tracing of *m* with the inter-

[5] There are 16 of them, if we take into account the fragment to be published here which has no sign of its own.

[6] Herewith I should like to express my indeptedness to my colleagues from Leningrad, E. I. Kyčanov, M. P. Vclkova, R. D. Ivanova and L. I. Čuguyevskij who kindly put the photographs at my disposal and offered useful data about their originals.

[7] For their short description see P. K. Kozlov, *op. cit.*, pp. 561—565 (Vl. Kotvič's article). Cf. also F. W. Cleaves, *An Early Mong. Loan Contr.*, pp. 6—8.

[8] L. S. Pučkovskij, *Sobranie mongoljskich rukopisej i ksilografov Instituta vostokovedenija Akademii nauk SSR*, — *Učenye zapiski Instituta vostokovedenija*, t. IX 1954, pict. 2 — supplement after p. 126.

[9] F. W. Cleaves, *op. cit.*, pp. 1—49 (for the facsimile of the text see Plate I after p. 48).

rupted vertical stroke».[10] In 1910, in the village of Wenshihu in Suchou district S. E. Malov found, together with Uighur and Mongolian handwritten fragments, a part of a Mongolian printed text which was characterized by Vl. Kotvič as «une étiquette mongol imprimée qui contenait en deux lignes le titre d'un ouvrage bouddhique, la graphie duquel permet d'affirmer en toute certitude, qui cette étiquette provient du XIVe siècle».[11]

This fragment was preserved in the Asiatic Museum in Petersburg[12] and as I was kindly informed by S. G. Kljaštornyj in a letter of the 21st March, 1969, it can be found today in the Manuscript section of the Leningrad Department of the Orientalistic Institute (S. E. Malov Collection N° 12, J 122). Later on the number of models of Mongolian printed texts was increased with the findings of the German expeditions which were published recently.[13]

N° 1 of the two fragments to be published below, as was stated, has no separate sign. It makes up the reverse side of document G 110 (P. K. Kozlov collection, N° 6). The latter is a part of a handwritten text and was described by Vl. Kotvič as a «fragment from the precepts of Čingis-khan» turning to *Boγorču*[14] (the name of *Boγorču*, in the Secret History as *Bo'orču*, is mentioned there). This document was stuck to a thin paper, evidently for the sake of preservation, after it had been scrutinized by Vl. Kotvič. Therefore since the above-mentioned page had been stuck down, it first had to be free from this paper before it could be photographed. (This procedure, as M. P. Volkova informed me in her letter of the 12th December, 1968, was a rather complicated task for the restorer, as the glue had been a fast gum-arabic). This is a part of the page of a printed book which was

[10] P. K. Kozlov, *op. cit.*, p. 565; for the translation see F. W. Cleaves, *An Early Mong. Loan Contr.*, p. 8.

[11] W. Kotwicz, *Quelques données nouvelles sur les relations entre les Mongols et les Ouigours*: *RO* II (1925), p. 242.

[12] *Ibid.*, note 1.

[13] E. Haenisch, *Mongolica der Berliner Turfan-Sammlung I., Ein buddhistisches Druckfragment vom Jahre* 1312, (*ADAWB, Kl. f. Sprachen, Literatur und Kunst* 1953, Nr. 3, Berlin 1954), 22 S + Texttafeln; the same, II, *Mongolische Texte der Berliner Turfan-Sammlung in Faksimile* (ebendort 1959, Nr 1), Berlin, 1959, S. 9—24, 49—51. The first excerpt (12 sheets) of 1312, too, was treated and published by F. W. Cleaves (independently from E. Haenisch): F. W. Cleaves, *The Bodistw-a Čari-a Awatar-un Tayilbur of* 1312 *by Čosgi Odsir*: *HJAS* 17 (1954), pp. 1—129 + 24 Pl.

[14] P. K. Kozlov, *op. cit.*, p. 564; for the translation see F. W. Cleaves, *An Early Mong. Loan Contr.*, p. 7. For a detailed description of the contents of this part see *ibid.* with both authors (preliminary description of Vl. Kotvič).

used by a Mongol for copying the legend of Čingis-khan. It is 32 cm long and 17.5 cm wide at the largest part that is intact. The length of the frame together with the border is 23.8 cm, and its breadth is unknown. The border is 0.6 cm. It is a little wider than the frames of the sheets of the commentary to *Bodhicaryāvatāra* of 1312, but otherwise is the same as there.[15] The border of the frame is painted with black (Indian) ink from the outside to the middle. The text begins at a distance of 1.5 cm from the lower line of the upper side of the frame. It consists of one non-complete and three complete lines, disregarding the end of the page (pagination) which will be dealt with below. The paper is 0.11—0.15 cm thick, light grey, solid-looking with rough surface. The fragment is in a satisfactory state of preservation. The second fragment (G 111, P. K. Kozlov coll. N° 7) seems to be the upper part of a page, evidently from a book. Its size is 10.7×12.6 cms at the furthest points. The border, being intact only on the left, is 0.5 cm wide and corresponds with that of the first fragment. On its verso there is written with the old (pre-revolutionary) Russian orthography the following: «P. K. Kozlov, Chara-choto. Mong. 7». The fragment is preserved under glass, with a border made of calico. The text consists of seven lines (not even one of them is complete). Its paper is the same as that of fragment 1. Its state of preservation is less than satisfactory.

The fragments treated above are printed in the same Uighur alphabet that was in use among the Mongols up to the 16th century, when, as B. Ja. Vladimircov puts it, «there emerges a real Mongolian writing»[16] on the basis of the Uighur letters. But, as will be proved below, they differ from each other as far as the design of print is concerned. In document 1 there are forms of letters to be found that can be met with in the above mentioned commentary of Čosgi Odsir dating from 1312, and in other printed fragments from Turfan. E.g., in our text the final *ālēph* and *nūn* are rendered in the form of a «tooth» which is nearly twice as long as the «teeth» of the middle letters and are curved forwards and, in their appearance, are nearly identical with the middle *ǰ* (in our text in the word *aǰuγu*). An *ālēph*, independent or written sometimes in word finals is printed with two «teeth» or «crosses» in the upper part; the central part of *waw* tapers; the final yod has a form which is strongly deviating with its sharp edges and thickness from the later Mongolian form; *lāmedh* in the compound *bol-* is separa-

[15] Cf. E. Haenisch, *op. cit.*, I, Texttafeln.

[16] B. Ja. Vladimircov, *Sravniteljnaja grammatika mongoljskogo pisjmennogo jazyka i chalchaskogo narečija, Vvedenie i fonetika* (Leningrad 1929), p. 24.

ted from the «tooth» at its right (upper) part, it is brought forward and printed above *waw*; the final *s* is printed in the form of a curved fat stroke; *kāph* in the initial position leans from left to the right with two sharply written «teeth»; the lower part of the medial *dāleth* does not lead to the axis of writing; initial *č* and *ǰ* can not be distinguished from each other[17] (for transcribing the Chinese words *ǰiu* and *čui* one and the same form is applied).[18] The same or practically the same letters were engraved in the stone inscriptions. The representations of middle *taw* ~ *dāleth* and *ǰ*, similarly to our fragment, are to be found on the so called Čingis stone.[19] G. Kara rightly noticed the relationship of the script of the Aruγ inscription of 1340,[20] and other Sino-Mongolian bilingual inscriptions published by F. W. Cleaves[21] with the commentary on Bodhicaryāvatāra of 1312[22] which, as was demonstrated above, displays a similarity to fragment 1 from Kozlov's findings in so far as the strokes of the letters are concerned. A comparison of our text with the facsimiles in F. W. Cleaves's and G. Kara's works, also proved to me the common origin of the strokes of letters in fragment 1 and the Sino-Mongolian inscriptions of the 14th century. The above mentioned document from Khara-khoto also has common features of some letters mentioned above with those of the Uighur printed fragments from Turfan (Tafeln 8, 9) published not long ago by A. von Gabain,[23] but it differs from the latter in the final form of the *r* and *yod*.

Fragment 2 to be published below is on the whole unlike fragment 1, the printed Mongolian texts from Turfan treated above and the bilingual

[17] Cf. L. Ligeti, *A propos de l'écriture mandchoue*: *Acta Orient. Hung.* II (1952), pp. 258—259. Cf. also G. Kara, *L'inscription mongole d'Aruγ, prince de Yun-nan* (1340): *Acta Orient. Hung.* XVII (1964), pp. 146 and 154, note 12.

[18] For these strokes cf. the Turfan fragments A1—A8, A10 in E. Haenisch, *op. cit.*, II.

[19] See the latest work (there are fairly numerous articles devoted to this inscription): L. Hambis, *À propos de la «Pierre de Gengis-khan»*: *Mélanges publiés par l'Institut des hautes études chinoises* (*Bibl. de l'Inst. des hautes ét. chin.*, vol. XIV), t. II (Paris 1960), Reprod. after p. 152.

[20] This inscription was published in Mongolian by Ch. Lubsanbaldan (*Studia Mongolica* IV, pp. 123—136), and in a European language for the first time by G. Kara (G. Kara, *op. cit.*, pp. 145—173), and then by F. W. Cleaves (*The Lingǰi of Aruγ of* 1340, *HJAS* 25, 1964—65, pp. 31—79 + 1 Pl.)

[21] F. W. Cleaves: *HJAS* 12 (1949), pp. 1—133 + XXVII Plates; 13 (1950), pp. 1—131 + XXV Plates; 14 (1951), pp. 1—104 + XXXII Pl.; 15 (1952), pp. 1—123 + XII Pl.

[22] G. Kara, *op. cit.*, pp. 146—147.

[23] A. v. Gabain, *Die Drucke der Turfan-Sammlung* (*SDAWB, Kl. f. Spr., Lit. und Kunst*, Jahrgang 1967, N° 1, Berlin 1967), Tafeln 8 und 9.

Sino-Mongolian inscriptions, although, being a Mongolian text, it naturally has common features with them, too. In this second document the most striking characteristics are the final *waw* with a «tail» drawn to the right backwards (e.g., the word *tegünü* «this» in the genitive in the first line); «the old tracing of *m* with the interrupted vertical stroke»[24] noticed by Vl. Kotvič; the final *rēš* placed in the axis of writing, and the final *yod* written sharply in the axis of writing. These features, with the exception of the final *waw* are characteristic of two shorter Mongolian fragments from Turfan[25] and the Uighur texts (Tafel 8 and partly 9) in A. von Gabain's edition. In general, in our second Mongolian document to be published here, we have a different print design than in the first one.

In fragment 1 the heading of the chapter of the book, the number of the chapter and the page are printed in small type inside the frame at the right-hand side edge. In the commentary on *Bodhicaryāvatāra* of 1312 the title of the cahapter (月 «moon» = IV) and the number of the page with a reference «upper» (上) are given in Chinese in the recto of a double folio right at the edge of the frame, to the right, while in the verso at the left edge of the frame in front of the first line of the text the numbers of chapters and pages are represented in Mongolian without the words «upper» and «lower», but they are repeated below at the corner of the frame in Chinese numeration with the word «lower» (下).[26] If we suppose that our fragment is one side of a double sheet, it must be the front side. Thus, the pagination there is somewhat different from that of the Buddhist text dealt with.

Vl. Kotvič described fragment 1 as follows: «On the reverse side of this same fragment [i.e. the present document G 110. About it see above. — N. M.] there are five lines of a printed text (page 15 of chapter II) of a juridical content, evidently statutes about the functions of some institution with Chinese terminology.»[27] This part is a translation from Chinese. We can find two Chinese expressions in it 推官 *t'ui-kuan* and supposedly 入官 *ju-kuan*. The former is given in hieroglyphic writing in front of, i.e. to the left of its Mongolian transcription *čui gon* in the text (lines 3—4), the latter is rendered only in the Mongolian transcription *yuu gon* (line O).[28] *T'ui-kuan* — literally «investigating officer» — is the name of a charge, registered in

[24] Cf. above note 10.

[25] E. Haenisch, *op. cit.*, II, A 9 TM8 and A 14 T II T662.

[26] See E. Haenisch, *op. cit.*, I, Texttafeln; A. v. Gabain, *op. cit.*, p. 32.

[27] P. K. Kozlov, *op. cit.*, p. 564; for translation see F. W. Cleaves, *An Early Mong. Loan Contr.*, p. 7.

[28] About these transcriptions see below notes 7 and 8.

the section *Po-kuan chih* («Monography on offices») of the *Yüan shih* and founded in 1286 in the managerial staff of each administrative unit *lu* (Mong. *čölge*).[29] In Ratchnevsky's translation from the *Hsing-fa chih* («Monography on jurisprudence»),[30] «le *t'ouei-kouan* de chaque lou a dans ses attributions d'instruire les procès criminels, de redresser les torts, (d'empêcher) les obstructions et de juger les affaires criminelles des tcheou et des hien; nulle autre occupation ne relève de son ressort».[31] As I could not find the Chinese original of the fragment in question, in spite of my efforts, so it seems difficult to identify the second term (*yuu gon*). Bearing in mind that our document is of a juridical content, we must look for this term in the administrative-juridical collections of the Yüan period.

In this period Confucian books, historical works (e.g., the famous *Tsŭ-chih t'ung-chien* of Ssu-ma Kuang) and other ancient books as well as works written by contemporary Chinese men on the order of the emperors.[32] The latter, as far as our sources can be relied upon, limited themselves, as a rule, to the histories of the reigns of the first Mongolian khans, the so-called «Veritable records» (*shih-lu*). But on the day *chia-ch'en* of the first month of the first year T'ai-ting in the *Pen-chi* («Fundamental annals») of the emperor T'ai-ting (Yesün-Temür, ruled from 4th October 1323 till 15th August 1328[33]) in the *Yüan shih* the following report is contained: «On the day *chia-ch'en* (12th February 1324) the decret of the *chung-shu sheng* (*ch'ih*) was issued that the printed copies of the translated *Lieh-sheng chih-chao* 列聖制詔 («Edicts of the former wise emperors») and *Ta Yüan t'ung chih* 大元通制 («General laws of the great Yüan») should be granted to the officials».[34] As is reported in the *Yüan shih* on the day *hsin-yu* of the 1st month of the 3rd year Chih-chih (6th March 1323) the officials were ordered to check (for printing) the «rules» (*ko-li*) of all the reigns, gathered in the reign of the emperor Jen-tsung (Mong. *Buyantu Qayan*, ruled from 7th April 1311 till 2nd March 1320[35])[36] On the day hsin-ssu of the second month of the same year (26th

[29] *Yüan-shih*, ed. Po-na, ch.91, pp. 13b.—14a; for translation cf. P. Ratchnevsky, *Un code des Yuan* (Paris 1937), p. 34, note.

[30] *Yüan shih*, ch. 103, p. 9b.

[31] P. Ratchnevsky, *op. cit.*, p. 313. For *t'ui-kuan* see *ibid.*, p. 34 (note), 312 sq., 327 sq.

[32] For details see W. Fuchs, *Analecta zur mongolischen Uebersetzungsliteratur der Yuan-Zeit*: *MS* XI (1946), pp. 33—64.

[33] See *Yüan shih*, ch. 29, p. 2*a*; ch, 30, p. 24*a*.

[34] *Yüan shih*, ch. 29, p. 8*a*; for translation see W. Fuchs, *op. cit.*, p. 46, note 41.

[35] P. Ratchnevsky, *op. cit.*, p. XVI, note 2.

[36] *Yüan shih*, ch. 28, p. 11*b*.

March 1323) we can find a report stating that the collection was completed and consisted of 2539 articles. It was called *Ta Yüan t'ung-chih*, was published and came into force in the empire.[37] As was demonstrated above, in February of the next year 1324, i.e. approximately a year later, the printed copies of the Mongolian translation of the *Ta Yüan t'ung-chih* already existed. The translation and printing were obviously executed during the year 1323.

There is no mention in the sources of a translation of administrative and juridical documents.[38] The term *yuu gon* in fragment 1 is the title of a chapter of a book, placed at the end of the page with the sheet number according to the rules of Chinese pagination: *yuu gon nököge debter arban tabun* «*Yuu gon*, second part, (sheet) fifteen». In the preserved foreword to the *Ching-shih ta-tien* there is a short description of the section *Ju-kuan* 入官 («Entering the service») of one of the ten *p'ien* (books) of this enormous work — *Chih-tien* 治典 («Establishments on administration»).[39] In the *Ju-kuan* the principles referring to the duties of different categories of persons and their service as officials were laid down. The compilers of the *Ching-shih ta-tien* of 1331 evidently inserted parts from the *Ta Yüan t'ung-chih* completed in 1323 into their own compilation. Apparently *yuu gon* represents *Ju-kuan*, a heading which was probably contained in the *Ta Yüan t'ung-chih* translated into Mongolian[40] and was incorporated into the *Ching-shih ta-tien*. The Mongolian line quoted above must have had the following form in the original: 入官下十五 «Ju-kuan, second (part), (sheet) fifteen».

The facsimiles of fragments 1 and 2, their transcriptions, glossaries and

[37] *Ibid.*, p. 12*a*—*b*. Cf. also P. Ratchnevsky, *op. cit.*, p. XVIII; W. Fuchs, *op. cit.*, p. 46, note 41., About the *Ta Yüan t'ung-chih* in details see P. Ratchnevsky, *op. cit.*, pp. XVI—XIX. The compilation of the collection of administrative and juridical documents was largely accomplished during the emperor Jen-tsung's reign (1311—1320) in 1316. (P. Ratchnevsky *op. cit.*, p. XVI). While the emperor Ying-tsung (Mong. *Gegen Qayan*, ruled from 19th April 1320 till 3rd November 1323) only the final editing of this work was done.

[38] The following documents are meant here: *Ta Yüan sheng-chen kuo-chao tien-chang* (containing the texts, published till 1321), *Chih yüan hsin-ko* («New rules of the Chih-yüan period») of 1291, the great compilation *Ching shih ta-tien* of 1331 and *Chih-cheng t'iao-ko* («Codified rules of the Chih-cheng period») of 1345. For these see P. Ratchnevsky, *op. cit.*, p. XI—XXII.

[39] *Kuo-ch'ao wen-lei*, ed. Ssŭ-pu ts'ung-k'an, ts' ê 2026, ch. 40, pp. 10*a*—11*b*.

[40] Of this compilation only one, not the complete part was preserved — *T'iao-ko* («Codified rules»). Cf. *T'ung-chih t'iao-ko*, ed. Peip'ing State Library, 1931, 6 ts'e.

possible translations will be presented in the following. The translations are only approximate, as the fragments are very short and the content of phrases or fragments of phrases cannot be understood outside the context in many cases. These translations are accompanied by short notes.

Fragment 1

[1] [. . .] *šinǰilen aǰuγu. ǰiu.* 州 *qotad* [. . .]
[2] *bolγaγan asaγqu noyad düled daran*
[3] *kürgegdekü bui. ede üiles bügüde čui* 推
[4] *gon-a* 官 *yadaγaṭu üile bui. ker-be* [. . .]
[0] *Yuu gon nököge debter arban tabun*

. . . investigated. The officers who are bound to interrogate (the criminals), examining (them) in the capacity . . . in the district towns all the more are sent at once. All these affairs are ontside affairs for a *čui gon* (*t'ui-kuan*). If . . .

Yuu gon (Chin. *Ju-kuan*, «Entering the service»), second part, (sheet) fifteen.

a- «to be»: *aǰuγu* 1
arban O «ten»
asaγ- «to interrogate»: *asaγ-qu noyad* 2 «interrogating officers»
be 4 see *ker-be*
bolγaγa- «to make, become»: *bolγaγan* 2 «examining in the capacity»
bü- «to be»: *bui* 3, 4
bügüde 3 «all»
chou Chin. see *ǰiu*
čui 3 see *čui gon*
čui gon 3—4 推官 «investigating officer»
daran 2 «at once»
debter O «part»
düled 2 «all the more»
ede 3 «these»
gon 4, 0 官 «officer»
γadaγaṭu (= *γadaγadu*) 4 «outside» in *γadaγadu üile*
ǰiu 1 州 «district»
ker-be 4 «if»

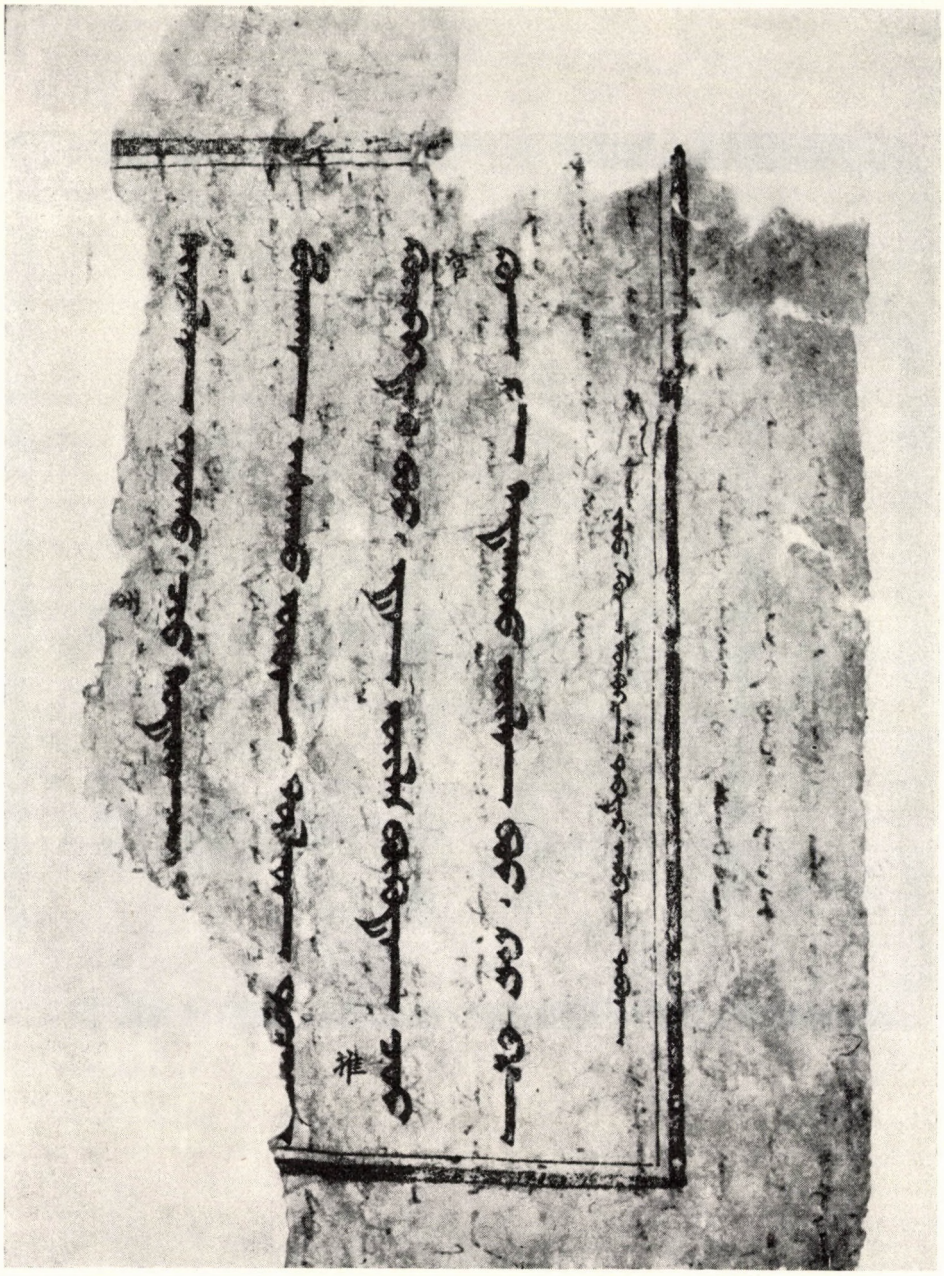
kuan Chin., see *gon*
kürgegde- «to be sent off»: *kürgegdekü* 3
noyad 2 «officers» (Pl. in *-d* of *noyan* «officer»)
nököge O «second»
qotad 1 «towns» (Pl. in *-d* of *qota* «wall city»)
šinǰile- «to investigate»: *šinǰilen* 1
tabun O «five»
t'ui Chin., see *čui gon*
üile 4 «work, affair», *üiles* 3 «affairs» (Pl. in *-s* of *üile*)
yuu O 入 «to enter»: *yuu gon* O 入官 «entering the service»

Fragment 2

[1] *Tegünü qoyin-a* ?wykw [? = *ögü* . . . , *ükü* . . . , *nökö* . . . , *ökin*...] [. . .]
[2] [. . .] *a* [? *e*] *nököge* ·:·
[3] [. . .] *a* [? *e*] *qan kümü güdkūlǰ*[*ü*] [. . .]
[4] [. . .] *ökinü kelen oqar* bw [? = *bo* . . .] [. . .]
[5] [. . .] *dar* [? = *der, tar, ter* of *öter*] *iretügei kemen* [. . .]
[6] [. . .] twkw [. . .] *üǰegü* [. . .] [. . .[
[7] [. . .] *r*[?] *b* [?]

(1) After this [. . .] (3) [. . .] khan-man was slandered [. . .] (4) [. . .] [making] the tongue of the virgin short [. . .] (5) [. . .] «[. . .] let [him] come!», saying [. . .].

-a [? *e*] 2, 3 suffix of *dat.-loc.*
güdgül- «to be slandered»: *güdkūlǰ*[*ü*] 3
ire- «to come, arrive»: *iretügei* 5
kelen 4 «tongue»
ke- «to speak»: *kemen* 5
kümü 3 «man»
nököge 2 «second, next, other»
ökin «virgin»: *ökinü* 4
oqar 4 «short»
qan 3 «khan»
qoyin-a 1 «after»
tegünü 1 gen. «this»
üǰegü . . . 6 ?



Fragment 1

Fragment 2

Notes

asaγqu: nomen futuri in *-qu* of the verb *asaγ-* «to ask, interrogate, examine». Cf. *asaq-* in the «Secret History of the Mongols» (§§ 29 and 146) and «Muqaddimat al-Adab» (N. N. Poppe, *Mongoljskij slovarj Mukaddimat al-Adab*, Časti I—II, Moskva—Leningrad 1938 (Trudy Instituta vostokovedenija XIV), p. 146 and 149), and also *asaγ* (in F. W. Cleaves's transcription) in the Buddhist fragment of 1312 (F. W. Cleaves, *The Bodistw-a Čari-a Awatar-un Tayilbur* of 1312, leaf 163a, line 3, Pl.XV), in the Sino-Mongolian inscription of 1335 (F. W. Cleaves, *The Sino-Mongolian inscription of* 1335 *in Memory of Chang Ying-jui*: *HJAS* 13 [1950], line 23), in the translation of *Hsiao ching* of the 14th century (Ch. Lubsanbaldan, *Ačlalt nomyn tuchaj*, Ulanbator 1961 [*Studia Mongolica*, t. III, fasc. 12], facsimile p. 29a). Cf. also the modern form *asaq-* in K. F. Golstunskij, *Mongoljsko-russkij slovarj*, t. I, S.-Peterburg 1895, p. 22). In Kowalewski's dictionary only its modern form is registered: *asaγu-* «demander, interroger, questionner . . . » (O. Kowalewski, *Dictionnaire mongole-russe-francais*, t. I—III, Kasan 1844—1849, p. 52). In the Muqaddimat al-Adab we can see a parallel use of both forms. Cf. *asaγuγsan* «who asked», nomen perfecti in *-γsan* of the verb *asaγ-*, together with the verb *asaq-* in the same place (N. N. Poppe, *op. cit.*, p. 106). In our fragment the expression *asaγqu noyad* literally «interrogating officers» does not seem to be a technical term as a similar term is given in Chinese transcription in the same place, (see below, note to *čui gon*). That is why I translated it in a broader sense in order to render its meaning more exactly.

bolγaγan: literally «forcing (him) to become, changing into something or somebody» is a *converbum modale* in *-n* of *bolγaγa-*. *Bolγa-* or *bolγaγa-* are causative forms in *-γa* or *-γa+γa* of *bol-* «to become, change». These are alternating forms. Cf., e.g., F. W. Cleaves, *The Sino-Mongolian Inscription of* 1362 *in Memory of Prince Hindu*: *HJAS* 12 (1949), lines 11, 22, 24, 30, 32, 34, 40, 41, 46. Cf. also *ibid.*, p. 104, note 53. For the translation of the gerund *bolγan* as «à titre de» cf. G. Kara, *op. cit.*, p. 149.

ǰiu: Chin. *chou* «district», with the corresponding Chinese hieroglyph superscribed on the left for explanation. Cf. ACh. *ťśi̯ə̯u* (B. Karlgren, *Analytic Dictionary of Chinese and Sino-Japanese*, Paris 1923, N° 1238), AM. *čiu* and 'Phags-pa *ǯiw* (A. Dragunov, *The ḥPags-pa Script and Ancient Mandarin*, Izvestija Akademii Nauk SSSR, VII Serija, Otdelenie Gumanitarnych nauk, No 10, 1930, No 465), in the SH (§§ 247 and 248 in the compound Chin. *Fuchou*) *ǰu*, *ǰu̯* or *ǰiu̯* (?) in § 248 in Pelliot's transcription (P. Pelliot, *Histoire secrète des Mongols*: *Oeuvres posthumes de Paul Pelliot* I,

Paris 1949, pp. 99—100), *ǰu* (in the compound *Γamǰu* Chin. *Kanchou*) and *ǰiu* (in the compound *Šuu ǰiu*, Chin. *Juchou*) in the Sino-Mongolian inscription of 1362 (F. W. Cleaves, *The Sino-Mong. Inscr. of* 1362, lines 24, 25, 32, 37 (*Γamǰu*) and 36 (*Šuu ǰiu*)). In our fragment we have *ǰiu*, the same orthography as in the Sino-Mongolian inscriptions of the 14th century, i.e. *č* ~ *ǰ* in the word initial. The presence of *ǰ* in this word in the 'Phags-pa alphabet also speaks for its transcription as *ǰiu*, the same way as in the inscriptions of the 14th century.

qotad: «towns», plural in *-d* of *qota*. In other sources we can observe the regular *a* ~ *o* alternation in the second syllable of this word. Cf. *qotot* (*qotot qotot balaqat-tur*) and *qotat* (*qotat qotat-tur*) in the SH (§§ 247 and 248 resp.), *qotod balaγad* «towns and cities» (F. W. Cleaves, *The Sino-Mong. Inscr. of* 1362, line 21), *χoton* «ville» in the *Hua-yi yi-yü*, cf. M. Lewicki, *La langue mongole des transcriptions chinoises du* XIVe *siècle, Le Houa-yi yi-yu* de 1389 (Wrocław 1949), b 17 r—v, b 24, *qotan* in the Muqaddimat al-Adab (N. N. Poppe, p. 246, 302, 319) and *qota* in Written Mong. (Kow., p. 908). In our text *ǰiu qotad*, as can be seen from the superscribed character *chou* (literally «district») on the left, is a translation of such a Chinese word. As is known from numerous Chinese texts, *chou* quite often designated not only «district», i.e. a certain territory, but the centre of this district too.

düled: There are two spoilt elements in it (see the fourth word above in line 2), but I was unable to find another variant for its reading. It does not exist in the later literary language, as Prof. F. W. Cleaves remarks, but is registered in the SH (e.g. Haenisch, *Wörterbuch*, p. 38). It occurs in the Sino-Mongolian inscriptions of 1335, lines 19: *düled* and *düled-te* and 51: *düled* (F. W. Cleaves, *The Sino-Mong. Inscr. of* 1335, p. 115, note 103) and of 1338, line 15: *düled* (F. W. Cleaves, *The Sino-Mong. Inscription of* 1338 *in Memory of J̌igüntei*: *HJAS* 14 [1951]), and in the edict of 1453, line 7: *düledte* (F. W. Cleaves, *The Sino-Mongolian Edict of* 1453 *in the Topkapı Sarayi Müzesi*: *HJAS* 13 (1950)). This word can be found in the form *dület* in §§ 170 and 272 of the SH and was translated by E. Haenisch as «um so mehr», «erst recht» (*Wörterbuch zu Mangḫol un niuca tobca'an* (*Yuan-ch'o pi-shi*), Wiesbaden 1962 [2nd ed.], p. 38); F. W. Cleaves translates it «more and more», «increasingly» (cf., e.g., *Sino-Mong. Inscr. of* 1335, p. 115, note 105). This word also occurs in the *Hua-yi yi-yü* of 1389 in the form *dülätä* «d'autant plus, mieux» (M. Lewicki, *op. cit.*, a 15v). Cf. also Kalm. *dülχə* «sich sehr anstrengen» (G. J. Ramstedt, *Kalmükisches Wörterbuch*, Helsinki 1935, p. 105), Khalkha *dülê-* «тужиться, напрягаться»

(A. Lubsandendev, *Mongol oros tolj*, Moskva 1957, p. 162) and Bur. *dülê-* «совсем, совершенно» (emphatic particle) (K. M. Čeremisov, *Burjat-mongoljsko-russkij slovarj*, Moskva 1951, p. 225). We may add that in the dialect of the Selenga Buriats there is a word *düli-* «тужиться, пыжиться». In our text *düled* forms a compound with the succeeding word being its determinative.

daran: This word (the fifth in line 2) is also heavily spoilt. As the second letter (a black spot with a light point in the middle of it, both in the original and its facsimile) resembles *waw*, the word might be read *duran* «désir, vouloir, envie, inclination, penchent, . . . » (Kow., p. 1879) or *durar*, *instrumentalis* of *dura* ~ *duran*. But both forms seem to be impossible here, because in the same fragment *waw* and the final *r* have different forms. So in my reading the second letter is considered as a spoilt (perhaps already in the original printing table) *ālēph*, and the last letter is very similar to *nūn* in this fragment, although spoilt in the frontal part. *Daran* (~ *darun*) is evidently a *converbum modale* in *-n* of *daru-* «presser, serrer, opprimer, poursuivre» (Kow., p. 1671). In the SH (§ 234): *darun* «immer, ständig nacheinander» (E. Haenisch, *Wörterbuch*, p. 33). Cf. Monguor *darõŋ* «encore, de nouveau» (A. de Smedt et A. Mostaert, *Dictionnaire monguor—français*, p. 46) and Ordos *ɒaruṃ* «après, outre que, en outre, de plus» and *ɒaruṇ* «outre que» (A. Mostaert, *Dictionnaire ordos*, t. I, p. 125a). Cf. also WM *darā* ~ *daraγa* «l'un après l'autres, de suite» (Kow., p. 1663) and *darui* «tout de suite, tout à l'heure, à l'instant, immédiatement, de suite» (Kow., p. 1670), Khalkha *daraa* «posle, zatem, potom» and *daruj* «nemedlenno» (A. Luvsandendev, p. 145 and 147) and Bur. *dary* «vskore, totčas, nemedlenno, tut že, srazu že; sročno» (K. M. Čeremisov, p. 206).

čui gon: It is the Mongolian transcription of the Chinese name of the office *t'ui kuan* 推官 («investigating officer») which was dealt with above. Both characters are written on the left of their Mongolian transcriptions and explain them. In A. Dragunov's opinion (with B. Karlgren the hieroglyph *t'ui* is missing) *t'uei* AM. *č'ue* < ACh. *ṭ'wi* = *č'ue* in the 'Phags-pa alphabet (A. Dragunov, No 124). *Kuan* < AM. *kuan* (A. Dragunov, No 254) < ACh. *ḳuân* (B. Karlgren, No 447) = *gon* in the 'Phags-pa alphabet (A. Dragunov, No 254). In the SH (§ 251; E. Haenisch, *Wörterbuch*, p. 178, 183) and especially in the Sino-Mongolian inscriptions of the 14th century (see e.g., F. W. Cleaves, *Sino-Mong. Inscr. of* 1362, lines 24, 37, 40, 41; *Sino-Mong. Inscr. of* 1335, lines 7, 31, 36, 57; *Sino-Mong. Inscr. of* 1338, lines 7, 14, 31, 36) the word *gon* is the usual Mongolian equivalent of the Chinese form *kuan* («official, officer»).

Yuu gon: As was pointed out above, it is the Mongolian transcription of the Chinese *Ju-kuan* 入官, the heading of the supposed section of the administrative-juridical collection *Ta Yüan t'ung-chih* translated into Mongolian in 1323. It would be possible to regard *Yuu* as *yü* 獄 «prison», ACh. *ngi*^{w}*ok* (B. Karlgren, No 1336), AM. *ʿü*, *ʿėü* in the 'Phags-pa script (A. Dragunov, No 702). In this case it would be *yü-kuan* 獄官 «prison wardens». In one of the ten great parts of *Ching-shih ta-tien* of 1331 — *Hsien-tien* 憲典 («Juridical establishments»), judging by the preserved foreword to this compilation, there was a chapter *Yü-k'ung* 獄空 («Prisons») in it (*Kuo-ch'ao wen-lei*, ch. 42, p. 11a). In this chapter there may have existed a part under the title *Yü-kuan* taken from the *Ta Yüan t'ung-chih* which was translated into Mongolian and which was used regularly by the compilers of the *Ching shih ta-tien*. The term *Yü-kuan* occurs in the *Yüan tien-chang* (*Yüan tien chang*, ed. *Shen Chia-pen*, ch. 40, p. 21b; P. Ratchnevsky, p. 347) as a general term for «prison wardens». But in the Sino-Mongolian inscriptions of the 14th century Chinese *yü*, e.g. the character 御 in *yü-shih t'ai* («censorship»), ACh. *ngi̯wo* (B. Karlgren, No 1334), AM. *ʿü* and *ʿėu* in the 'Phags-pascript (A. Dragunov, No 514) is always transcribed with *ü*(*waw*+*yod*) (see e.g., F. W. Cleaves, *Sino-Mong. Inscr.* of 1362, lines 38, 39). Beside this, as was mentioned above, in the *Ching-shih ta-tien* in which the *Ta Yüan t'ung-chih* was probably contained, there was a section *Ju-kuan* («Entering the service»). In the dialects of North China an alteration of the initial *j* ~ *y* can be observed (cf. modern *yü* 入 «to enter» (ch'ü-sheng 去聲). So *Yuu gon* is obviously the transcription of the Chinese *ju-kuan* 入官 («Entering the service»).

qan kümü: *kümü* = *kümün* «man». The form *kümü* is not present in modern Mongolian, but it certainly existed before. Evidence for this can be drawn from a few idiomatic expressions preserved in the Mongolian languages. Cf., e.g., Kalm. *jumtɛ̄ kumtɛ̄*, «mit allem, mit Volk und Vieh, mit allem (was man hat)» (G. J. Ramstedt, p. 246), Bur. *juumê chüümê* «вещи» (K. M. Čeremisov, p. 745) (in the Selenga dialect *jum chüm* «вещи», literally «предметы и люди»). The form of this word is present in a few verbs derived from **kümü*: Ordos *k'ümū̃ɒži-* «devenir grandelet» (A. Mostaert, *Dict. ord.*, t. II, p. 436a), Kalm. *küm*^{ü}*dẓ̌ɪχə* «Mensch werden, sich ausbilden, bildung becommen» (G. J. Ramstedt, p. 246), Bur. *chümüüžêchê* «вырастать, воспитываться» (K. M. Čeremisov, p. 609). The expression *qan kümün* in the Mongolian translation of *Hsiao-ching* corresponds to the Chinese 天子 *t'ien-tzu* «son of Heaven, emperor» (Ch. Lubsalbaldan, p. 5; *Hsiao-ching*, ed. *Ssu-pu ts'ung-k'an*, the heading of chapter (chang) 2).

güdkūlǰü: *nomen imperfecti* of the verb *güdkül-* «to have sy slandered». Cf. *güdkegül-* «ordonner de calomnier, faire imputer de crimes à qn» (Kow., p. 2596). *Güdkegül* ~ *güdkūl-* is the causative form of the verb *güdke-* «calomnier, imputer de crimes à qn, détruire la réputation» (Kow., p. 2596). But the same form is passive which is why I translated it as «to be slandered».

oqar: «short». Here we have an obviously rare form. In other cases there is a regular *o* ~ *u* alternation to be observed in the middle. Cf. *oqor* in the SH (§§ 255 and 280), *oqor* in the *Hua-yi yi-yü* (M. Lewicki, I, 26v). Ordos *ᵚχᵚr* (A. Mostaert, Dict. ord., t. II, p. 726b), Kalm. *oχ^{o}r* (G. J. Ramstedt, p. 284), Khalkha *ochor* (A. Luvsandêndêv, p. 311), Bur. *oxor* (K. M. Čeremisov, p. 379). Our form occurs only in the *Mukaddimat al-Adab* (N. N. Poppe, pp. 267, 280).

DIE ENTWICKLUNG DER THEORIE VON DEN PRIMÄREN LANGEN VOKALEN IM MONGOLISCHEN

VON

SHICHIRO MURAYAMA (Fukuoka)

Der erste Gelehrte, der das Problem der primären langen Vokale im Protomongolischen theoretisch aufgestellt hatte, war, soviel ich weiß, Martti Räsänen. Bezüglich dieses Problems schreibt er Folgendes:

«Man hat versucht, die Vokallänge der türkischen Sprachen als «Ersatzdehnung» zu erklären (Ramstedt: tü. *kök* ~ mo. *köke*; . . .). Dieses kann man kaum nachweisen. Ich bin eher der Ansicht, daß die türkischen Sprachen hier einen ursprünglichen Stand vertreten, und daß z.B. die mongolischen Sprachen ihre Längen eingebüßt haben. Vielleicht kann man mit Hilfe der tungusischen Mundarten — wenn man diese noch besser kennen wird — diese Frage einmal lösen.» (M. Räsänen, *Lautgeschichte*, S. 68 ff.)

Diese Voraussage fand ihre Erfüllung in den Aufsätzen von N. Poppe «*On the Velar Stops in Intervocalic Position in Mongolian*» (*UAJ*, Bd. XXXI, 1959), «*The Primary Long Vowels in Mongolian*» (*JSFOu* 63, 1962) und «*On the Long Vowels in Common Mongolian*» (*JSFOu* 68, 1967) gefunden.

Auf der anderen Seite ist wenig bekannt, daß der erste Gelehrte, der auf Grund der Voraussage Räsänens die Lösung des Problems der langen Vokale im Protomongolischen auf die richtige Bahn lenkte, Masayoshi Nomura, Professor an der Nagoya Universität, war. Im Jahre 1953 hat Nomura in seinem Aufsatz «*Remarks on the Vowel Alternation in the Altaic Languages*» (japanisch, in: *Memoirs of Faculty of Letters of the Nagoya University*, 1953, S. 9 ff.) auf die folgenden Wörter der monguorischen Sprache (Mngr.) mit langen Vokalen in der ersten Silbe aufmerksam gemacht. Er schreibt, es sei sehr beachtenswert, daß diese langen Vokale in der ersten Silbe weder durch Kontraktion noch durch Ersatzdehnung entstanden sind, und daß sie den kurzen Vokalen der anderen mongolischen Mundarten entsprechen.

Mngr. *ja:ra* «Beule»	Mo. *yara* id.
	Ord. *jara* id.
Mngr. *o:li-* «finden»	Mo. *ol-* id.
	Ord. *ol-* id.

Mngr. *da:li* «Schulter»	Mo. *dalu* «Schulterblatt»
	Ord. *dalu* «Schulter»
Mngr. *fo:di* «Stern»	Mo. *odun* «id».
	Mittel-Mo. *hodun* «id».
	Ord. *udu* «id».

Aber Nomura hat den Gedanken nicht klargestellt, daß die langen Vokale in der ersten Silbe des Mngr. den protomongolischen Zustand bewahrt haben.

Im folgenden Jahr (1954) hat Kobayashi (*Study*, p. 252) die Entstehung der langen Vokale in den nichtersten Silben der mongolischen Umgangssprachen durch den Einfluß der primären Länge zu beweisen versucht. Kobayashi zitiert die Formel der Vokalkontraktion aus Poppe *Mukaddimat*:

$$*i\gamma a > i'a > \bar{a}$$
$$*ige > i'e > \bar{e}$$
$$*i\gamma u > i'u > \bar{u}$$
$$*ig\ddot{u} > i'\ddot{u} > \bar{\ddot{u}}$$
$$*a\gamma u > a'u > \bar{u}$$
$$*eg\ddot{u} > e'\ddot{u} > \bar{\ddot{u}}$$

«Bei den oben gezeigten Beispielen — schreibt Kobayashi — ist der erste Vokal von dem zweiten assimiliert, was möglich gewesen sein wird, weil der zweite Vokal lang war und auf sich Akzent trug.»[1]

Im März 1959 erschien der sehr wichtige Aufsatz Nomuras, *Monguor-hōgen no chōboin to genmōkogo ni okeru chōboin sonzai no kanōsēi ni tsuite «On Long Vowels in Monguor Dialect and the Reconstruction of Long Vowel Phonemes in Proto-Mongolian»* (*Memoirs of the Faculty of Letters, Nagoya University*, März 1959). Dieser Aufsatz ist im Ausland nicht bekannt, aber weil er der erste Aufsatz ist, der die langen Vokale im Protomongolischen behandelt hat, werde ich seinen Inhalt etwas näher behandeln.

Nomura lenkte seine Aufmerksamkeit auf zwei mngr. Wörter, und zwar *tiērge* «char, voiture, brouette» und *tumiēn* «10.000». Über das erste schrieb er Folgendes: «Etymologically saying, *tiērge* can be compared . . . with *tārgän* «circle, wheel; cart, carriage» of Altai-Türk dialect in the Türk language. This Türk form is derived from the verb *täg-ir-* «to turn (intr.)» with nominis perfecti suffix *-γan/-gän*. To say nothing of Mongolian dia-

[1] Auch diese Stelle erweist sich als Kopie von dem Brief Murayamas. Vgl. Murayama, *Fragen*, S. 77.

lects at large, *tärgä(n)* found in the Yüan-chao mi-shih and *t'erged* «carriages, wagons» of P'ags-pa Mongolian written in Middle Mongolian show no long vowels derived from the contraction of *VgV.*» (Nomura 2, S. 621, Nomura 3, S. 77).[2]

Das andere mngr. Wort *tumiēn* «10.000» = Mo. *tümen* «id.» entspricht zweifellos dem alttürkischen *tümän* «id.»; das letztere wurde von A. von Gabain mit tocharischem *tmāṃ* neupersischem *tumān* «id.» verglichen. (Gabain, *Alttürkisch*, S. 345). Nomura schreibt: «It is obvious . . . that it was derived from one of the Indoeuropean languages with which the Türk and the Mongol seem to have come in contact in old Central Asia or around its neighbourhood . . . The Tocharian form mentioned above, especially the Russian form from the old to modern period, is near to that of Monguor dialect in question, and has almost the same meaning with it, which is worth noticing.

To conclude here, the long vowel *iē* of the second syllable in Monguor dialect will probably result from the borrowing of the form with an accented long vowel in the second syllable of old Indo-European. *iē* in Monguor dialect, in contrast to *ā* or *á* in Indo-European, is assumed to have derived from the assimilation to the weak-stressed vowel of the first syllable which became front-voweled in the old Mongolian dialects.» (Nomura 2, S. 622 ff, Nomura 3, S. 78 ff.)

Von der Betrachtung dieser zwei Wörter ausgehend, schließt Nomura, daß das Mngr. die langen Vokale, welche in recht alten Zeiten bestanden hatten, treu bewahrt hat. Er stellt die folgenden vergleichenden Materialien auf:

Protomongolisch **ā* = Mngr. *ā*

Beispiele:

Mngr. *bārdi-* «lutter, se mesurer à la lutte» Cf. Evenki вāлдын «gegenseitig schlagen»

[2] Hier zitiert Nomura folgende Stelle von Menges: «In Mongolian, no traces of the contraction-length of the stem-syllable have been preserved, neither phonetically, nor in historical orthography. Even in Jüan-č'ao Bi-šy the word occurs as *terge(n)*. This would mean that the borrowing in Mongol is very old. Contraction of the type *VγV* or *VgV* > *V̄* are recent in Turkic and regular only in the Turkic languages of Siberia, i.e. in those adjacent to the Mongolian language area . . . We must assume that the contraction of the first two stem-syllables in *terge(n)* occured on Mongolian soil quite some time before the first Mongol texts were written." (Menges, K. H. *Oriental Elements*, S. 50—51) Nach Nomura bewahrt Mngr. *tiērge* eine vorschriftliche Form.

Mngr. *jāra* «plaie, ulcère, abcès» Mo. *yara* «ulcère». Cf. Trkm. *yār-* «to split»

Protomongolisch *$\bar{o}$ = Mngr. $\bar{o}$

Beispiele:

Mngr. *d'z'iōrgo-* «rencontrer, avoir une entrevue, visiter». Mo. *ǰolγa-* «to meet». Cf. Trkm. *jōl*, Yak. *suol* «Weg»

Mngr. *mōdi* «bois, arbre» Cf. Dagurisch *mōd* «Baum», Tung. *mō* «Baum»

Mngr. *fōdi* «étoile» Mo. *odun*, Mittel-Mo. *hodun* «id.». Cf. Evenki *ōsikta* «id.»

Mngr. *ōli-* «devenir, être, pouvoir» Mo. *bol-* «id.»

Protomongolisch *$\bar{u}$ = Mngr. $\bar{u}$

Beispiel:

Mngr. *d'z'iūri-* «dessiner, écrire, peindre» Mo. *ǰiru-* «id.» Cf. Evenki *дюрӯ* «обозначить, метить; чертить, . . .»[3]

Protomongolisch *$\bar{e}$ = Mngr. $\bar{e}$

Beispiel:

Mngr. *kēji-* «ruminer» Mo. *kebi-* «id.» Cf. Trkm. *gāviše-* «wiederkauen»

Protomongolisch *$\bar{\bar{o}}$ = Mngr. *$\bar{\bar{o}}$ > $\bar{e}$

Beispiel:

Mngr. *diēran* «quatre» Mo. *dört* «id.» Cf. Trkm. *dōrt*, Yak. *tüörd* «id».

Was Nomura in seinem zweiten Aufsatz schilderte, war im großen und ganzen richtig und ihm gehört die Priorität der Theorie der primären langen Vokale im Protomongolischen. Es ist ihm gelungen, das Vorhandensein

[3] Nebenbei bemerkt, gebraucht Nomura G. M. Vasilevič, *Evenkijsko-russkij slovar'*, Moskau 1940, S. 48, aber dieses Wort kann man in der neuen Auflage dieses Wörterbuchs (1958) in dieser Bedeutung nicht auffinden. Das Ewenki-Wort, das dem Mo. *ǰiru-* entspricht, ist дюрӯ- «рисовать» (S. 144). Das von Nomura gezeigte Form kann auch in Romanova, *Evenki-Sprache* nicht belegt werden. Poppe vergleicht dieses mngr. Wort mit Ma. *niru-* «zeichnen», Gold. *nīrūkū* «Pinsel», Tschuwaš. *śi̯r-* < *ǯ̄ir-* «schreiben». Poppe, *Vergleichende Grammatik*, S. 115.

der langen Vokale in der ersten Silbe des Mongolischen zu beweisen und das Problem des Vorhandenseins der langen Vokale in der nichtersten Silbe aufzustellen.

Etwas später in demselben Jahre (1959) wurde beinah zugleich von Hattori und Poppe das Problem der langen Vokale des Protomongolischen behandelt. Auch Hattori lenkte wie Nomura seine Aufmerksamkeit auf die langen Vokale im Mngr. Er konnte sich mit der folgenden Erklärung Poppes der mngr. langen Vokale nicht zufriedenstellen: «The lengthening of the vowel of the initial syllable is a phenomenon particularly frequent in the Monguor language. The general rule seems to be that the original short vowels *a and *o become long before the vowel *u of the second syllable, and similarly, the primary *$ö$ becomes long before the vowel *$ü$.» (Poppe, *Introduction*, S. 74). Hattori findet, daß Poppes Worte keine allgemeine Gültigkeit haben. Er findet lange Vokale der mngr. ersten Silbe in verschiedener Lautumgebung. Weil keine bestimmte Lautumgebung gefunden wird, die eine Dehnung der Vokale hätte hervorbringen können, nahm er an, daß die langen Vokale der mngr. ersten Silbe den langen Vokalen im Protomongolischen entsprechen. So rekonstruiert Hattori z. B. für das Protomongolische **taabun* «fünf» und unterstützt diese Rekonstruktion durch Mngr. *tayin* «fünfzig»; Mo. *tabi-* «to put» erscheint im Mngr. als *tē* «déposer»; wenn das Zahlwort für «fünfzig» *tabin* gewesen wäre, müßte es im Mngr. als *tēn* erscheinen. Mngr. *tayin* «fünfzig» geht nach Hattori auf *tāyin* < *tāwin* < **taabin* zurück. Diese Annahme wird von ihm durch Dagur. *tāŭn* «5» unterstützt. Hattori meint, daß Dagur. *mōd* «Baum», *ōŋ* «Jahr», *dʒ̄lbŭr* «Mähne» die langen Vokale des Protomongolischen bewahren.

Hattori behandelte auch das Problem der primären langen Vokale in der nichtersten Silbe im Mongolischen. Sein Schluß auf dessen Vorhandensein ist wie folgt: «Allen mongolischen Mundarten bzw. Sprachen ist der phonologische Gegensatz von kurzen und langen Vokalen eigen. Daher kann man annehmen, daß die Ursache der zweifachen Entwicklung des -**g*- wahrscheinlich in dem Unterschied der Länge der darauffolgenden Vokale liegt. Die langen Vokale in der nichtersten Silbe wird stärker und klarer ausgesprochen, so daß der ihnen vorausgehende Laut -**g*- vielleicht schwächer wurde» (Hattori, *Length*, S. 41). Hattoris Theorie vom Vorhandensein der langen Vokale in der protomongolischen nichtersten Silbe blieb eine Annahme.

In demselben Jahr (1959) hat auch Poppe die langen Vokale in der nichtersten Silbe des Mongolischen behandelt (Poppe, *Velar Stops*). Er hat bewiesen, daß das Mongolische einst in der nichtersten Silbe primäre, d.h.

nicht durch Kontraktion entstandene, Vokale besaß. An Hand der alten mongolischen Lehnwörter im Solonischen, das er einst (1931) beschrieben hatte, stellte er Folgendes fest: «Comparison of colloquial Mongolian forms with and without *g* with corresponding forms in Solon leads to the conclusion that **g* disappears before vowels which are long in Solon, whereas **g* is preserved before vowels which are short in Solon, e.g., Mo. *imaγan* «goat», Kh. *yamā* «id» = Sol. *imaγāā* «id», but Mo. *buγu* «stag», Kh. *bugɒ* = Sol. *boγo* «id». Consequently, the disappearance and preservation of the consonant in question depends solely upon the original length or shortness of the vowel immediately following» (Poppe, *Velar Stops*. p. 271).

Poppe hatte seit 1937 (Poppe, *Grammatika*) den Gedanken gehabt, daß die Länge des Vokals (V_2) im Lautkomplex $V_1\gamma(g)V_2$ das Verschwinden von $\gamma(g)$ hätte hervorbringen können, aber er hat damals seinen Gedanken auf solonische Materialien nicht gelenkt. Nun hat er in der *Vergleichenden Grammatik* (1960) die langen Vokale im Mongolischen ausführlicher behandelt (SS. 96–137). Für den Schluß auf lange Vokale im Mongolischen benutzte er hier nicht nur solonische Materialien, sondern auch solche aus dem Monguorischen, Dagurischen, Trkm., Jakut., Evenki usw.

Im folgenden Jahr (1961) hat Poppe auf die primären langen Vokale im Mogolischen aufmerksam gemacht; in einem kleinen Aufsatz (*Preliminary Remarks on Zirni Manuscript*, Kyoto 1961, vii) schrieb er Folgendes: «An interesting feature is the preservation of primary long vowels which are still found in Monguor and, to a lesser degree, in Dagur:

تابون *tābun* «five» = Monguor (Mngr.) *t'āwẹn* «id.», Dag. *t'āuŋ* «id.»

دالو *dālū* «scapula» = Mngr. *Dālī* «id.» = Turkmen *yāl* «mane»

چاسوت *čāsun* «snow» = Mngr. *ťš'iäsẹ* «id.»

It is interesting to note that in Ramstedt's material *dōlu* «scapula» and *čōsun* «snow» correspond.»

Nun erschien L. Ligetis hochinteressanter Aufsatz *Les voyelles en Moghol: Acta Orientalia Hung.*, T. XVII, Fasc. 1, 1964 mit vielen wichtigen mogolischen Materialien über die primären langen Vokale.[4] Es ist zweifellos, daß

[4] Poppe schreibt mit Recht über diesen Aufsatz: «Ligeti's article on the long vowels in Mogol is one of the most important recent contributions to Mongolian linguistics, because it proves, beyond any doubt, that Mogol has preserved the primary long vowels in all syllables. A number of words with long vowels in one or in all syllables, which correspond to short vowels in Khalkha, Buriat, Kalmuck, and most of the

das Mogolische sich im Stadium des Mittelmongolischen von anderen mongolischen Sprachen trennte. Wenn daher im Mogolischen sich die primären langen Vokale erhalten haben, so muß das Mittelmongolische die primären langen Vokale zu einem gewissen Grad (wenigstens zu dem Grade wie im Mogolischen) erhalten haben. Wir müssen sie in den mittelmongolischen Sprachdenkmälern irgendwie ausgedrückt finden. Ligetis Arbeit und Poppes *Long Vowels* 3 haben mich zur Erforschung dieser Frage geführt, und ich kam zu der recht interessanten Folgerung, daß *Yüan-ch'ao pi-shi* die primären langen Vokale des Mittelmongolischen von den kurzen unterschiedlich zum Ausdruck bringt, natürlich in begrenzten Fällen.

Der Umschreiber der *Yüan-ch'ao pi-shi* gebraucht zwei chinesische Charaktere zum Ausdruck der mongolischen Silbe *do*(*dö*), d. h. 朵 und 多. Beide hatten damals denselben Lautwert *tuo* (*t* unaspiriert); im heutigen Chinesischen hat der erstere den dritten und der letztere den ersten Ton. Die beiden Charaktere werden nicht unterschiedlos gebraucht, sondern man kann leicht feststellen, daß sie je nach den mongolischen Wörtern gebraucht werden. Der folgende Vergleich zeigt, daß 朵 für die Silbe *dō*(*dȫ*) und 多 für die Silbe *do*(*dö*) gebraucht werden. Im folgenden schreibe ich 朵 *dō*(*dȫ*) und 多 *do*(*dö*) um. (Im folgenden wird die Bedeutung in Haenisch, *Wörterbuch* und Lessing, *Dictionary* angegeben.)

Mongolische Wörter in *Yüan-ch'ao pi-shi* mit *d ō* (*d ȫ*)

dōlo'an «sieben»[5]

mog. Mr *dȃlȃn* «sept» (rare),
Zirni, Kundur *dolon*, lire *dālān* «seven»
(Ligeti, *Voyelles*, S. 46)

---

other Mongolian languages, occur in Ramstedt's work on Mongol. However Ramstedt did not investigate this problem . . . Ligeti was the first to devote a special attention to the primary long vowels in Mogol. His article corroborates, in the most convincing manner, the previous observations regarding the primary long vowels in Common Mongolian." (Poppe, *Long Vowels* 3, S. 3 ff.)

[5] Die Etymologie dieses Zahlwortes ist jetzt durch die Entdeckung des langen Vokals im Mogolischen klarer als früher geworden. Ramstedt (*Zahlwörter*, S. 14 ff.) schreibt über dieses Zahlwort:

«mo. *doluγan* «7», *dalan* «70»; . . . Nach dem, was über die Fingerrechnung gesagt wurde, wird «7» durch den Zeigefinger bezeichnet. Der Zeigefinger heißt mo. *doluγa-buri* . . ., khU *Dolōwnr*, das eine regelrechte deverbale Nominalbildung auf *-buri* . . .

dōlodu'ar «siebenter»

dōrben(dō̆rben) «4» — Mo. *dörben* «id.» Amo. **dō̆rbēn* «id.» Mngr. *ɒiēran* «id.» Yak. *tüört* < **tō̆rt* «id.» Trkm. *dō̆rt* «id.»

dōrbe'ule (dō̆rbe'üle) «zu vier(en)»

dōčin(dō̆čin) «vierzig»

dōro[6] «unten» — Vgl. Poppe, *Long Vowels* 3, S. 9. Mo. *doora* < **dōrā* «below, underneath» Kh. *dor* «id.» Mngr. *ɒōro* «below, underneath,» Dag. P. *dōrāγūr* «along the lower part, underneath.» Mg. L *dā̆rā̆* «below, underneath.»

dōraida'ul- «beugen, unterwerfen»

dōraita'ul- «beugen»

dōromǰin < *dōramǰin* «gemeine, üble Leute»

dōramǰila- «geringschätzen, verachten»

dōrmegai «minderwertig, gemein»

dōroγsi «abwärts»

---

vom Verbum *doluγa-/dolija-* «lecken» ist; *doluγa-buri* bedeutet «das Lecken», *doluγan* etwa dasselbe; also hier «Leckfinger». . . . Ohne jeden Zweifel stammt also mo. *doluγan* «7» von der Fingerrechnung her und bedeutet urspr. «geleckt» od. «Lecken». Auf der anderen Seite rekonstruiert Poppe auf Grund von schriftmo. *doluγa-/doliya-* «lecken», Mngr. *Dōli-* «id.», Mog. L. *dā̆lu·na* «er leckt» altmongolische Form **dōluγa-/*dōlïya-*. Poppe, *Long Vowels* 3,S. 8.

[6] Richtiger soll man *dōr(o,ō)* schreiben, denn der betreffende chinesische Charakter gibt keine Information über die Länge des Vokals der mongolischen Silbe. So sollte man das mongolische Wort für «Wolf» in Yüan-ch'ao pi-shi *čin(o, ō)* transkribieren.

Wenn man die Vokale des Yüan-ch'ao pi-shi in der Form

neutral	front	back
i	*ü*	*u*
	ö	*o*
	e	*a*

ausdrückt, ist es nur vom qualitativen Standpunkt aus richtig. Chinesische Charaktere geben wenig Information über die mongolische Vokallänge. Darein hat man bis jetzt wenig Einsicht gehabt.

dōte(*dȫte*) (Hua-i ih-yü) «direkter Weg»	Cf. Evenki *ðẏmə̄* «naher, direkter Weg (durch das Kap)»
dōtele-(*dȫtele-*) «den geradesten, kürzesten Weg gehen»	Vgl. Evenki *ðẏmə̄-* «den direkten Weg gehen»
	Vgl. Poppe, *Long Vowels* 3, S. 12.
**dōto* < **dōta* «innen»	
dōto'aǰi-tu «Hose habend»	Vgl. Poppe, *Long Vowels* 3, S. 9.
dōtoqa «Türfront»	Mo. *dotora* < Amo. *dōtarā* «*inside*, within»
dōtoγsi «nach innen»	
dōtona «im Innern»	stem **dōta*, Kh. *dotor*, Mngr. *t'uᴅor* «inside»
dōtora «innen»	
dōtore «innen»	Evenki *dō*[*n*] «inside, interior» *dōlā* «within, in», *dōgū* «internal», *dōndu* «in».
edō'e (*edȫ'e*) «jetzt»	Mo. *edüge* «id.» Buchjargon in Khalkha *êdu̇u̇gêê* «id.»
ordō «Palast»	Vgl. Mogol Ramstedt: *ordō* Haus, Hof; Schloss; Mo. *orda*; auch nach Indien gedrungen als *urdū*.

Die folgenden Wörter mit *dō* (*dȫ*) können mit mongolischen mundartlichen Formen nicht verglichen werden.

dōmoγči «Schwätzer»	Cf. Mo. *domoγči* «narrator of legends, teaser»
dōrebči-tu (*dȫrebči-tü*) «mit einem Ring»	
dōrona «Osten»	Mo. *doruna* «east»
dōronaǰi «östlich»	
dōyi(*dȫyi*) «jüngere Schwester»	
dōyimed (*dȫyimed*) «zweitälteste Tochter»	

dōro in *dōrona* «Osten» ist wahrscheinlich dasselbe wie *dōro* «unten».

Mongolische Wörter in *Yüan-ch'ao pi-shi* mit *do* (*dö*)

dobtul- «anstürmen, anrennen gegen»	Mo. *dobtul-* «to ride a horse at full speed»
doki- «hinzeigen»	Mo. *doki-* «beckon»

dorqul ~ *dorqud* «noch nicht beendigt, unerledigt»	Mo. *doryun* «insufficient, incomplete»
do'oŋqud-[7] «einen Laut von sich geben»	Vgl. Mo. *dongyud-* «to make a sound»
bodo «Objekt»	Mo. *boda* «substance, matter»
boγdo «heilig»	Mo. *boγda* «holy, divine, holy one»
godol-(*gödöl-*) ~ *kodol-*(*ködöl-*») «sich bewegen»	Mo. *ködel-* «to move»
nidoni «im letzten Jahr»	Mo. *nidunun* «last year»
qodoli «Pfeil mit knöcherner Spitze»	Mo. *yoduli* «horn-tipped arrow»
qodolid- «mit *qodoli* schießen»	
qodoli «kahl»	

In einigen Fällen können wir Verwirrung im Gebrauch uon *dō* und *do* beobachten.

A. *Dōdai čerbi* ~ *Dodai čerbi* (Personennamen)
Dōrbai Dōγsin-i (acc.) ~ *Dōrbai Doγsin-i* (acc.) (Personennamen)
Dōqolqu čerbi ~ *Doqolqu čerbi* (Personennamen)

B. *dōbtul-*(selten) «anstürmen» ~ *dobtul-* (meistens) «id.»
dōraida'ul- ~ *doraida'ul-* «unterwerfen»
dōramǰila- ~ *doramǰila-* «geringschätzen»

Die Schwankung bei **A** wurde wahrscheinlich dadurch verursacht, daß die chinesische Transkription viel später als zur Zeit Čingis durchgeführt wurde (in den Jahren zwischen 1389—1398).[8] Man konnte zur Zeit der Transkription die genaue Aussprache der Personennamen in der *Geheimen Geschichte der Mongolen* (Original) nicht erraten. So finden wir in *Yüan-ch'ao pi-shi* Schwankung im Ausdruck der Personennamen wie *Boroqul* ~ *Boro'ul*, *Sača beki* ~ *Seče beki*, *Yurki* ~ *J̌urki*, usw.[9] Die Schwankung bei **B** ist eigentlich Schreibfehler. Solche Fälle sind selten. Unsere Schlußfolgerung ist, daß der Umschreiber des mit uigurischer Schrift geschriebenen Textes

[7] Dieses Wort erscheint in *Yüan-ch'ao pi-shi* sonst in der Form *duŋqod-*. Wenn *do'oŋ* in *do'oŋqod-* mit Mo. *dayun* «Laut, Stimme» (in *Yüan-ch'ao pi-shi*: *da'ūn*) identisch ist, ist es sehr wahrscheinlich, daß dieses Wort *do'ōŋqod*-lautete.

[8] Vgl. Kobayashi, *Study*, S. 223; Murayama, *Chronological Relation*.

[9] Vgl. Murayama, *Eigentümlichkeiten der chinesischen Transkription*, S. 433 ff.

der *Geheimen Geschichte der Mongolen* die mongolische Silbe *dō*(*dō*) von der Silbe *do*(*dö*) bewußt unterschied.

Es ist wahrscheinlich, daß der Umschreiber die langen und die kurzen Vokale auch in anderen Fällen irgendwie zum Ausdruck brachte. Von der Tatsache einer konsequenten Schreibweise einer Reihe von Wörtern, z.B. für «Nacht», «Richtung», kann man wahrscheinlich *sǭni*, *ǰūg* erraten. Diese Frage soll in einem anderen Aufsatz behandelt werden.

Literaturverzeichnis

(In Klammern steht die von uns gebrauchte Abkürzung.)

Gabain, A. von, *Alttürkische Grammatik*, Leipzig 1950. (*Alttürkisch*)

Haenisch, Erich, *Wörterbuch zu Mangḫol un niuca tobca'an*, Leipzig 1939. (*Wörterbuch*)

Hattori, Shiro, *Mōkosogo no boin no nagasa* (*The Length of Vowels in Proto-Mongol*): *Gengo-Kenkyu*, Nr. 36 (1959). Japanische Übersetzung seines Aufsatzes: *The Length of Vowels in Proto-Mongol*: *Studia Mongolica Instituti Linguae et Litterarum Comiteti Scientiarum et Educationis Altae Reipublicae Populi Mongoli*, 1, 12, Ulaanbaatar 1959. (*Length*)

Kobayashi, Takashiro, *Genchō hishi no kenkyū* (*Study of Yüan-ch'ao pi-shi*), Tokyo 1954 (*Study*)

Lessing, Ferdinand D., *Mongolian-English Dictionary*, Los Angeles 1960. (*Dictionary*)

Ligeti, Louis, *Les voyelles longues en Moghol*: *Acta Orientalia Hung.* T. XVII, Fasc. 1. Budapest 1964.

Menges, Karl H., *The Oriental Elements in the Vocabulary of the Oldest Russian Epos, the Igor's Tale*: *Word Monograph*, No. 1. N. Y. 1951. (*Oriental Elements*)

Murayama, Shichiro, *Chūki mōkogo no shomondai* (*Fragen des Mittelmongolischen*): *Toyo-Gakuho*, Bd. 43, Nr. 1—2 (1960). (*Fragen*)

—, *On the Chronological Relation between the Yüan-cho'ao pi-shi and the Hua-i ih-yü* (japanisch): Tōhōgaku, 22 (1961). (*Chronological Relation*)

—, *Einige Eigentümlichkeiten der chinesischen Transkription des Mongγolun niuča tobčaan*: Труды 25. Международного Конгресса Востоковедов, Том III, Москва 1963. (*Eigentümlichkeiten*)

Nomura, Masayoshi, *Remarks on the Vowel Alternation in the Altaic Languages* (japanisch): *Memoirs of the Faculty of Letters, Nagoya University*, 1953. (Nomura 1)

—, *On Long Vowels in Monguor Dialect and the Reconstruction of Long Vowel Phonemes in Proto-Mongolian* (japanisch): *Memoirs of the Faculty of Letters, Nagoya University*. März 1959. (Nomura 2)

—, *Materials for the Historical Phonology of the Mongol Language*. Chapter II. *On Long Vowels in Monguor Dialect and the Reconstruction of Long Vowel Phonemes in Proto-Mongolian*: *Memoirs of the Research Department of the Toyo-Bunko* (The Oriental Library), No. 18, Tokyo 1959. (Nomura 3)

—, *On Vowel System of Proto-Mongolian* (japanisch, Part I.: *Memoirs of the Faculty of Letters, Nagoya University*, 1965, Part II, 1966.

Poppe, Nicholas, *Dagurskoje narečie*, Leningrad 1930.
—, *Materialy po solonskomu jazyku*, Leningrad 1931.
—, *Грамматика письменно-монгольского языка*. М.-Л. *1937*. (*Grammatika*)
—, *Mongol'skij slovar' Mukaddimat-al-Adab*, I—II., Moskau—Leningrad 1938. (*Mukaddimat*)
—, *Introduction to Mongolian Comparative Studies*, Helsinki 1955. (*Introduction*)
—, *On the Velar Stops in Intervocalic Position in Mongolian*: *UAJ*. Bd. XXXI, 1959. (*Velar Stops*)
—, *Vergleichende Grammatik der altaischen Sprachen*, Teil I, Wiesbaden 1960. (*Vergleichende Grammatik*)
—, *Preliminary Remarks on the Zirni Manuscript. The Manuscript. A Persian-Mongolian Glossary and Grammar* by S. Iwamura, Kyoto 1961.
—, *The Primary Long Vowels in Mongolian*: *JSFOu* 63 (1962). (*Long Vowels* 2)
—, *On the Long Vowels in Common Mongolian*: *JSFOu* 68 (1967), (*Long Vowels* 3)
Ramstedt, G. J., *Mogholica*: *JSFOu* 23 (1906).
—, *Über die Zahlwörter der altaischen Sprachen*: *JSFOu* 24 (1907).
Romanova, A. V., Myreeva, A. N., *Dialektologičeskij slovar' evenkijskogo jazyka*, Leningrad 1968. (*Evenki-Sprache*)
Räsänen, Martti, *Materialien zur Lautgeschichte der Türksprachen*, Helsinki 1949. (*Lautgeschichte*)
Smedt, A. de — Mostaert, A., *Dictionnaire monguor-français*, Pei-P'ing 1933.

COMBINABILITY OF MONGOLIAN ADVERBS WITH DIFFERENT PARTS OF SPEECH AND THEIR PLACE IN THE SENTENCE

BY

M. N. ORLOVSKAYA (Moscow)

In most cases the adverb is combined with the verb and its forms (participles and gerunds). At the same time not all classes of adverbs can be combined with verbs to the same extent and the connections between them are of a different nature from this point of view.

A t t r i b u t i v e adverbs (both qualitative and qualitative-circumstantial ones) usually combine with verbs: *Tomootoj bajž, êrdêmd êrchêm s a j n a a r suraaraj* (D. Cêv., 109) «Be firm, study carefully sciences.» *G ê n ê t dêrgêdêch tasalgand chögžim nižignêv* (D. Cêv., 109). «Suddenly (unexpectedly) the music began playing in the next room.»

However, not only attributive but also circumstantial adverbs combine with verbs. At the same time the sense connection is closer in the first case than in the second although in both cases the connection is of the parataxis type which, as is well known, is characterized by the covert word standing in combination with another one and with a sense connection between them.[1]

In some cases the parataxing word can be separated from the one it is parataxed to. In other words in such cases the connection between them — that is the dependent position of the first on the relation to the second — is established via sense.

The closer connection of attributive adverbs can be explained by their semantics. Giving an attributive characteristic (the category of state) to the action these adverbs describe it from the point of view of the mark-quality. On the other hand circumstantial adverbs do not denote the mark of the action but the inner circumstances of its completion. Therefore attributive adverbs have a closer connection with the verb and in most of the cases they stand directly before it: *Gùn ojn dotuur s ê m chödlön javlaa* (Chor., 84). «They walked cautiously through the dense wood.» *Aav Zorigt nï saaral morio êmêêllêž unaad chojt zùg a l g u u r c h a n alchuul-saar odov* (D. Cêv., 102). «His father, Zorigto, saddled his grey horse and started slowly towards the north.»

[1] Cf. I. I. Meščaninov, *Členy predloženija i časti reči* 1945, p. 69.

Sometimes other parts of the sentence can stand between the attributive adverb and the verb: *Gêrt b ù ù r t ù ù r gêrêl garav* (B. B. Ch., 10). «The fire was burning dimly in the tent.» *Urĭd adil š a l ĭ d a r bulĭdar ažzil chijch č gùj* (Gaad., 59). «Already he was not doing the work so reluctantly.» In these cases the connection between adverb and verb is maintained by the sense relation.

Appearing in the role of the q u a n t i t a t i v e attribute of the mark, quantitative adverbs refer to adjectives and adverbs, that is, to the parts of speech denoting some mark the degree and measure of which can be expressed.[2]

Some quantitative adverbs denote the degree of manifestation of the mark; others point to the qualitative mark; others to the conjunction.

Adverbs denoting the degree of strengthening or weakening of the mark combine with words containing the meaning or shade of qualitativeness but permitting alterations in the degree or intensivity — whether it be adjective, adverb or verb: *maš chaluun* «very hot», *maš sandarsan* «very confused», *tun sajn* «very good, very well», *tun udtal* «very long», *dêndùù churc* «extremely smart (bright)», *dêndùù olon* «excessively (too) much», *daanč êrt* «too early», *daanč êččichlêê* «too tired», *nilêêd sùrchij* «very serious», *nilêêd udtal* «rather long».

Adverbs denoting quantity or measure mostly combine with substantives and verbs: *chičnêên chùn* «how many people», *chičnêên gujsan č* (Cog 5/61—29) «how much he did not ask», *tòčnòòn nastaj* «so many years», *òdij tòdij morĭ* «a big quantity (a lot of) horses», *òdij tòdij čarmajž oroldson* (DS., 248) «he tried very hard», *olontoo chijsên* «he did so repeatedly», *chêdêntêê jatgaž ùzsên* (Cog 2/62—74) «he talked it over repeatedly».

Adverbs of conjunction combine almost exclusively with verbs in their different forms: *gancaaraa nùùch* «to nomadize alone», *gurvuulan avč irsên* (BBCh., 34) «the three of them brought it together», *choeulaa gar'ja* (BBCh., 64) «let us go out in twos», *choer gurvaar nijlêldên jarilcan . . .* (DNac., 237) «they talked assembling in twos and threes».

As a rule quantitative adverbs stand directly before the word they determine.

[2] Prof. A. M. Peškovskij wrote on the combinability of these adverbs in Russian: «These adverbs are remarkable because they are not connected — like all the others — indissolubly with verbs (or words formed from verbs). They even, so to speak, «prefer» adjectives to verbs and cannot be united with all kinds of verbs . . . This can be explained, of course, by their meaning as they denote degree.» (A. M. Peškovskij, *Russkij sintaksis v naučnom osveščenii*, Učpedgiz 1956, p. 118.)

Circumstantial adverbs combine with verbs and other parts of speech functioning as a predicate. Their place in the sentence is freer: *Bi margaaš irnê* (DCev., 86) «I shall arrive tomorrow», *Margaaš nь namajg Tuul golyn chövöönös choer ünêêgêê tuugaad charьž javtal . . .* (Tujaa I/1960—14) «Tomorrow when I shall drive away two of my cows from the bank of the river Tola . . .», *Za ênê tuchaj margaaš êrtchên bosood tuchtaj jar'ja* (Cog., 5/1961—49) «Tomorrow, after getting up earlier we shall speak about it unhurriedly», *Bi bol önöödör aduu chariulž javaa chün* (Cog 5/1961—49) «Today I shall take the horses to pasture».

Why do adverbs have different positions in the sentence when they are free concerning place? How far is it possible to alter their place?

The fact is that word order in Mongolian is not so strict as it is supposed to be. In most of the cases morphological markers undertake the task of distinguishing the parts of the sentence. The predicate is expressed by indicative or imperative forms, the subject has its marker, the complements are morphologically formed. In such cases the syntactical role of the word order is not significant. It can be destroyed and clearly fulfils a sense function.

Thus in oral speech and especially in dialogues the predicate can occur at the beginning or in the middle of the sentence: *Tavьcgaa naad chünêê char čötgörüüd* (Ž. L., 32) «Give back our man, black devils!», *Chaa bajna têr Dugar činь* (Ž. L., 105) «Where is that Dugar of yours?», *Zadal ta nar üünij gêzgijg* (Ž. L., 41) «Undo her plait!».

Nevertheless word order can differentiate between the parts of the sentence even if the Mongolian predicate is in the usual place, at the end of the sentence.

The part of the sentence where the logical stress is laid will stand closer to the predicate[3] as it is the one bearing the bigger sense loading.

The significance of the logical stress, as is well-known, is to underline some word or other in the sentence. «It gives a possibility to express different judgements.»[4]

Bearing different sense loading adverbs can enter either the group of theme in the utterance, that is, they can mark something given or the group of the new essential element in the utterance.

In written speech the group of what is given and what is new is determined by the context.

[3] G. D. Sanžeev, *Grammatika burjat-mongoljskogo jazyka*, Moskva—Leningrad 1941, p. 105.

[4] P. S. Popov, *Suždenie i predloženie* (*Voprosy sintaksisa sovremennogo russkogo jazyka*), Moskva 1950, p. 51.

For example in the sentence: *Buu g ê n ê t ê d dugarachaa boliv* (Č. Lch., 45) «The gun unexpectedly ceased to fire» the direct theme of the utterance is the word *buu* «gun». It is clear from the context that it exists but it unexpectedly misses fire in the hands of the rifleman. This is the new and essential point the author wanted to communicate. Thus the adverb enters the group of the predicate and stands after the subject. In this sentence it is possible to make an alteration — to put the adverb in the first place but then the aim of the author's message will be the whole utterance.

In the sentence: *Ar talaas g ê n ê t buugijn duu tas chijž . . .* (*D. Nac.*, 274) «From behind a gun-shot was heard unexpectedly» the grammatical subject *buugijn duu* enters the group of the logical predicate, that is the word the logical stress falls on. Logical stress functions as a means of putting into relief the logical predicate. *Gênêt buugijn duu tas chijž* is the logical predicate that is, the aim of the author's utterance. If one puts the adverb *gênêt* after the word *buugijn duu* the latter enters the group of the logical subject and the sense of the utterance will change a little. The adverb *agšin zuur* «instantly, momentarily, at once» can also take different positions in the sentence: *Cȯm a g š in z u u r čagnalaa* (Cog 2) 1959—26) «At once everybody listened», *Jaachin manaj ard a g s i n z u u r bajraa solin duulz amzich ve?* (Cog 2/1959—25) «How do our Arats succeed to sing changing their places momentarily?», *Büch cêrêg nêg zêrêg ura chašgirč . . . pulemjot zoogood a g š i n z u u r buudaž êchlêv* (Chor., 84) «All the soldiers suddenly began shouting «hurrah» . . . . . , they placed the machine-gun and started firing at once».

In the first sentence the adverb stands directly before the verb and enters the group of the predicate together with it. The adverb can be placed at the beginning of the sentence, then the logical stress will fall on the word *cȯm* «all» that will enter the group of the predicate.

In the second sentence it is separated from the verb by the direct object *bajraa* «their place». This is done in order to put the latter into relief. Here also it is possible to change the place of the adverb but in that case the direct object will enter the group of the logical subject.

In the third sentence the adverb *agšin zuur* can be placed at the beginning. In that case it will relate to the whole utterance that will have the meaning: «Momentarily all the soldiers all at once began shouting «hurrah», they placed the machine-gun and began firing».

If we put the adverb in front of the adverbial participles *chašgirč* or *zoogood* it will relate only to them: «they momentarily began shouting» or «they momentarily placed the machine-gun».

Adverbs bearing the logical stress always stand in front of the verb they relate to. They enter the group of the logical predicate together with the verb, e.g.: *chariu bičgijg chürgêsên chünêêr daruj irüülnêüü* ! (Tujaa 6/1958 — 9) «Send the answer immediately by the messenger !».

In the cases of a distant position they are separated from the verb by other adverbs that have a closer sense connection to the verb and therefore stand directly in front of it, e. g. *Gagcchüü Sambuugijn usgal zöölön nüd u r a g š c h o j š o o alguurchan êrgêldênê* (DCêv., 100) «Only the good eyes of Sambuu looked slowly round» In other cases the adverb appears in the quality of the direct theme of the utterance consequently it bears a definite perceptional value: *T ê n d ê ê s ê ê Dolingor naran garach zügijg čiglên, chêdên ödör javachad, jamar č saad tochioldsongüj* (DS., 176) «Dolingor started from there in the direction of the rising sun, he travelled some days and he did not meet any hindrance».

To sum up, the position of the adverb in the sentence depends in every concrete case on:

1. the meaning of the adverb itself,
2. the degree of the connection of the adverb with the determined verb,
3. the sense put by the author in this or that utterance.

Abbreviations

BBCh — B. Baast, *Chürlêê, tuuž*, Ulaanbaatar 1960.
Gaad — M. Gaadamba, *Êlbêg dêêl*, Ulaanbaatar 1957.
D. Nac — D. Nacagdorž, *Zochiolyn tüüvêr*, Ulaanbaatar 1955.
DS — C. Damdinsüren, *Tüüvêr zochiol*, Ulaanbaatar 1956.
DCêv — D. Cêvêgmid, *Zochiolyn tüüvêr*, Ulaanbaatar 1956.
Chor — P. Chorloo, *Tüüvêr zochiol*, Ulaanbaatar 1948.
Ž. L. — Ž. Lodoj, *Churim, žüžgüüd*, Ulaanbaatar 1966.
Č. Lch — Č. Lchamsüren, *Ögüüllêg ba najruulal*, Ulaanbaatar 1947.

ÜBER DEN INHALT UND DIE REKONSTRUKTION DES ERSTEN MONGOLISCHEN GESETZBUCHES

VON

PAVEL POUCHA (Praha)

Auf der Suche nach dem verlorenen Original des ersten mongolischen Gesetzbuches und beim Bestreben, dieses wenigstens seinem Inhalt nach zu rekonstruieren, bleibt noch immer, wie es mir scheint, nach diesbezüglicher siebenhundertjähriger Forschungstätigkeit, die dabei selbstverständlich berücksichtigt werden muß, der von Maqrīzī aufgezeichnete Text von höchstem Wert, der — solange an die Authentizität seiner Forschung in dieser Hinsicht geglaubt wird — vollste Autorität in dieser Hinsicht bildet. Er muß deshalb im Original als die gründlichste, wenn auch wohl nicht vollständigste Zitation des Gesetzbuches in solcher Erwägung seinen Platz bewahren. Das Übrige, was die Anderen darüber gesagt haben, wird dann eine Art kommentierende Ergänzung bilden und den Text des Maqrīzī einrahmen.

Gleich zu Anfang einer solchen Erwägung tauchen einzelne Probleme auf. Da man gewöhnlich von Tschingis-Khans Yassa spricht, könnte man meinen, daß der rekonstruierte Text dieses Buches[1] *Činggis qa[ġa]n u ǰasaġ* lauten könnte. Eins scheint sicher zu sein, daß nämlich die Grundlage zu diesem Gesetzbuch im Tiger-Jahr 1206, während der großen Versammlung am Onon gesetzt worden ist, als nach der Niederwerfung der Merkiten, der Tataren, der Naimanen und der Kereiten, nach dem Tode Ong-qans und J̌amuqas, Temüǰin den Titel *Činggis qan*[2] erlangt hat. Dem damals zum Tausendschaftsführer kreierten jungen Tataren *Šigi-Qutuqu*[3] verlieh der Herrscher verschiedene damals übliche Vorrechte und gebot ihm: «Die Teilungssachen und die Prozeßsachen des ganzen Volkes soll er in ein Blaubuch mit Schrift einschreiben und als Heft zurechtmachen. Und bis in meine fernste Nachkommenschaft darf man, was Schigichutuchu nach

[1] Falls es überhaupt einen Titel besaß, wie es z. B. zweifelhaft ist, ob je *Mongġol un niġuca tobčiyan* so oder eher *Činggis qaġan no hujaġur* oder ähnlich hieß.

[2] *Činggis ḫahanna ḫan nere okbe*, *MNT* § 202, 2. Ausgabe E. Haenisch, Wiesbaden 1962, S. 202, Ausgabe S. A. Kozin, *Sokrovennoe skazanie*, M.—L. 1941, S. 276, in den Übersetzungen C. Damdinsürens, Ulaġan baġatur qota 1947, S. 196; Ulaanbaatar 1957, S. 174 f.

[3] *MNT* § 203.

Beratung mit mir festgesetzt und in blauer Schrift auf weißem Papier als Buch zurechtgemacht hat, nicht wieder ändern.» Es wird hier das Wort *debter* gebraucht, das iranischen und letzten Endes sumerischen Ursprungs ist.[4] Es ist auch zu erwägen, worauf diese Befehle (denn als solche werden die Satzungen und Gesetze aufgefaßt) geschrieben wurden, ob (ursprünglich) auf Papier,[5] wie hier erwähnt wird, oder auch (vielleicht später) auf Kupfer (s. weiter unten). So wurde Schigichutuchu zum obersten Richter des neuen Staates ernannt,[6] zwar nicht zum Zusammensteller der Yassa, aber gewiß in dieser Hinsicht sehr einflußreich. Es muß hier auch in Betracht gezogen werden, daß die Ausdrücke mong. *ǰasaġ* o. *ǰasaq*, *ǰarliġ*, *ǰarġu* alle türkischen Ursprungs sind, also Lehngut.[7] Der ausgezeichnet gut informierte Prawdin[8] weiß zu berichten, daß Schigichutuchu nur ein fleißiger Schüler des Uiguren Tatatungo war, der nach dem Sieg über Baibuka Tajan (d. h. Tajang der *GGM.*), dem Khan der Naimanen, dessen Erster Minister er war, in Tschingis-Khans Dienst aufgenommen und als Lehrer der Kinder der Höchsten angestellt wurde. Dieser wurde vom Herrscher folgendermaßen beauftragt: «Du sollst immer um mich sein und meine Worte aufschreiben, denn ich will eine Yassa — eine Gesetzsammlung — aufstellen, die für alle, die nach mir kommen, unwandelbares Gesetzt sein soll . . . » Daraus geht hervor, daß der Inspirator des Gesetzbuches der Begründer des mongolischen Weltstaates, Tschingis-Khan, sein Verfasser entweder der Tatare Schigichutuchu oder der Uigure Tatatungo[9] war.

[4] Persisch دفتر, altpersisch *dipi* (daraus altind. *lipi*) aus sumer. *dúb* «Tafel», *dubsar* «Schreiber».

[5] Mong. *MNT. čaġaan ča'alsun.*

[6] Nach S. 200 l. c. *bükü ulus un degedü ǰarġuči (sigügči) bolġabai.*

[7] Vgl. alttürk. *jasa-* «устраивать, определять» schon in der Kül-Tegin-Inschrift, S. A. Malov, *Pamjatniki drevnetjurkskoj pis'mennosti Mongolii i Kirgizii*, M.—L. 1959, s. v.; *öd tängri jasar, kisi oghly kop ögali törümiš* «der Himmel bestimmt die Zeit, alle Menschensöhne werden geboren, um zu sterben» ib. In den syrisch-türkischen Denkmälern liest man z. B. *Meši chanyng jarlygha*[*n*] «Christus' Gebot», atü. *jarlyq* «Befehl», atü. *jarqu* «шум, крик о помощи», A. K. Borovkov, *Badā'i' 'al-luġat Slovar' Ṭāli' ʿīmānī geratskogo, k sočinenijam Ališera Navoi*, Moskva 1961, S. 253. Vgl. auch noch kumanisches *yargu* s. *yarmac*, *yarman* «regimen», *iargu* «judicium», Géza Kuun, *Codex Cumanicus*, Budapestini 1880, S. 279 und 254.

[8] Michael Prawdin, *Tschingis Chan. Der Sturm aus Asien*, Berlin 1934, S. 94, Ders., *The Mongol Empire. Its Rise and Legacy.* Translated by Eden and Cedar Paul. London 1940, S. 80 und 90.

[9] Anders umgeschrieben als *Tha-tha-thung-kho* o. *Tha-tha-thung-a*, lautliche chinesische Wiedergabe einer türkischen Namensform, zu tü. *tonga* «Held», vgl. P. Pelliot, *Asia Major* II, 1925, S. 287, Anm. 2; *tonga* kommt auch als Titel vor, vgl. S. E. Malov,

Es ist aber noch Verschiedenes zu erwägen, ehe man zu dem Hauptthema vordringt, nämlich zu Maqrīzī. B. Laufer[10] nennt dieses Gesetzbuch der Mongolen *Khaoli* (= neue Umschreibung *qauli* o. *qaoli*, resp. *quuli* > nmong. *chuulï*) *yosun-u bičik* (= *bičig*); woher er das weiß, daß es so hieß, ist mir unbekannt. An sich ist eine solche Benennung gut denkbar, wenn man den Sinn dieser Ausdrücke und ihre Herkunft beurteilt.[11] B. Laufer war der Meinung, daß wir von der Existenz des Gesetzbuches aus mohamedanischen und mongolischen Quellen erfahren[12] und hält das Gesetzbuch sicher für das früheste Erzeugnis der (in Schrift festgehaltenen) mongolischen Literatur. B. Laufer spricht weiter von der wahrscheinlichen Existenz eines mongolischen «*Kudatku Bilik des Činggis*» als Ergänzung der Yassa, dessen Benennung nach der Benennung des ältesten datierbaren Denkmals der muslimischen türkischen Literatur, dem *Qutadġu bilig* «Lehre zum Glücklichwerden» von Jusuf von Belassaghun vom J.1069[13] nachgeahmt wäre. Als Quellen der Kenntnis des Inhalts der Yassa führt Laufer an Mirchavend, Ibn Baṭṭūta, Bartak (damit meint er den Armenier Vartang

---

Pamjatniki, S. 432, und die dortigen Belege, s. Herbert Franke, *ZDMG.* 112. NF. 37, 1962, S. 229, Anm. zu S. 194. Anm. 44 des Werkes Leonardo Olschki, *Marco Polo's Asia.* Die Lebensbeschreibung des Tatatungo ist enthalten in *Yüan ši*, Kap. 124, ihre Übersetzung von Abel Rémusat, *Nouveaux Mélanges Asiatiques* II, 61, Paris 1829. — Mit dem Wirken dieses türkischen Gelehrten und Staatsmannes hängt m. E. die Lehnübernahme von türkischen Ausdrücken ins Mongolische zusammen, die das Rechtswesen und die Staatsorganisation betreffen: atü. *ačyġ* «Ersatz» > mong. *ačuġ*, *ačaġ* «Bezahlung», mong. *aġuu* in *aġuu yeke* «große, erhaben» aus atü. *aġu* «Kostbarkeit», atü. *asyġ* «Vorteil» > mong. *asiq tusa*, atü. *äd tavar* > mong. *ed tavaar* «Sachen, Habe», atü. *älči* > mong. *elči* «Gesandte», atü. *ärdäm* > mong. *erdem* «ausgezeichnete Eigenschaft, Talent», atü. *bilig* «Kenntnis» > mong. *at bilig* «Lehre, Ermahnung», atü. *bitigči* > mong. *bičigeči* «Schreiber, Sekretär», atü. *čärig* > mong. *čerig* «Armee, Soldaten», atü. *iši* «Dame» > mong. *Esi qatun*, atü. *jarlyġ*, *jarlyq* «Befehl» > mong. *ǰarliġ*, atü. *tarqan* > mong. *darqan* «Freier», atü. *törü*, *töri* «Gesetz» > mong. *törü yosun* «Gesetz und Gewohnheit», atü. *üzük* > mong. *üseg* «Schrift», vgl. dazu noch P. Poucha, *Weitere Beiträge zu den Problemen der Geheimen Geschichte der Mongolen*: *JSFOu.* 65, 91 ff.

[10] *Skizze der mongolischen Literatur*: *Keleti Szemle* VIII, 1907, S. 251.

[11] Vgl. bei G. J. Ramstedt, *Kalmückisches Wörterbuch*, Helsinki 1935, S. 201 kalm. *χūl'tē josn̥* «von altersher ererbte Sitte».

[12] Er führt als solche Pozdnějev's *Vorlesungen über die Geschichte der mongolischen Literatur*, 1896—7, S. 37—50 an, mir leider nicht zugänglich. In A. M. Pozdnějev's *Mongol'skaja Chrestomatija dlja pervonačal'nogo prepodavanija*, S.—Pt. 1900, habe ich nichts ähnliches gefunden. Auch nicht in Če. Damdinsürüng, *Mongġol uran ǰokiyalun degeǰi ǰaġun bilig orusibai*: *CSM* XIV, 1959.

[13] Vgl. S. E. Malov, l. c. S. 224 ff.

o. Vartan)[14], Plano Carpini, Rubruk, Marco Polo und hauptsächlich den arabischen Historiker Maqrīzī.[15] Berthold Spuler, Die Mongolen in Iran,[16] nennt das Gesetzbuch wieder nur das «*Große Gesetzbuch*». Es wurde zusammen mit dem Reichsschatz aufbewahrt und konnte bei Reichsversammlungen als letzte Rechtsquelle eingesehen werden.[17] Spuler[18] bezweifelt die Richtigkeit des Berichtes des armenischen Historikers Magakija,[19] wonach die Mongolen erklärt haben sollen, das mongolische Rechtsbuch sei von Gott durch seinen Engel inspiriert worden.[20] Diese Nachricht kann man jetzt in der Ausgabe des Magakija, d. h. Grigor von Akanc[21] lesen: «An Angel appeared to them by the command of God in the guise of an eagle with golden feathers and spoke in their own speech and tongue to their chief who was named *C'ankəz* . . . the eagle told them in their language all the commands of God. These are the precepts of God which he imposed on them and which they themselves call yasax (arm. *իասախ*)» . . .[22] Eine ähnliche Legende ist aber zu finden in *Saġang Sečen*,[23] wo dem Tschingis Khan eine fünffarbige Lerche erscheint, und es ist auch zu erwägen, daß Tschingis Khan bald nach seinem Tode vergöttlicht wurde, wessen Spuren noch jetzt in mongolischen Literaturerzeugnissen zu finden sind.[24] Die Berichte über das erste mongolische Gesetzbuch fangen also bei Magakija =

[14] Vgl. Dulaurier, Édouard, *Les Mongols d'après les historiens arméniens, Fragments trad . . . Extrait de l' histoire universelle de Vartan*: *JAs*. 5. série, 11, 1852, S. 191 ff., 426 ff; 16, 1860, S. 273 ff.

[15] Nach Silvestre de Sacy, *Chrestomathie arabe*, Vol. II, Paris 1826, S. 160—165, vgl. Yule, *Cathay*, London 1866, Vol. II, S. 507.

[16] 2. Aufl., Berlin 1955, S. 373 ff. über mongolisches Recht.

[17] Literaturbelege daselbst.

[18] L. c. S. 373.

[19] Vgl. Malachias, *Istorija mongolov inoka Magakija*, herausgegeben von K. P. Patkanov, St. Petersburg 1874, S. 4.

[20] Vgl. auch Chara Davan, *Čingischan*, Belgrad 1929, S. 148—158.

[21] In *History of The Nation of the Archers (The Mongols) by Grigor of Akanc, Hitherto ascribed to Magak'ia the Monk*. The Armenian Text edited with an English Translation and Notes by Robert P. Blake and Richard N. Frye, Cambridge, Mass. 1954, S. 20 ff.

[22] Diese armenische Chronik wurde im J. 720 der armenischen Ära = 1271 A. D. in Cilicien verfaßt, in Akanč, auf Geheiß des Abtes Stepʿanos.

[23] Vgl. I. J. Schmidt, *Geschichte der Mongolen*, St. Petersburg 1929, S. 71. Diese Legende wird auch wiedergegeben in *Dai Yuwan ulus-un sütü boġda Činggis-un Subud erike kemegdekü šastir*, Ulaanbaatarer Handschrift S. 31—32.

[24] Vgl. solche Handschriften über die göttliche Verehrung des Tschingis Khan wie *Čingis qaġan-u šastir*, *Čingis qaġan-u üker üres-ün sudur*, *Čingis-un sang*, *Boġda suutu Čingis-un sang* (alles Ulaanbaatarer Handschriften, die ich einmal herausgeben möchte).

Grigor von Akanc an; Rašīd-ad-Dīn (1247—1318), Mīrchond, Bar Hebraeus, der jakobitische Primas des Ostens, der syrischer und arabischer Schriftsteller war, Ibn Baṭṭūta (1304—1377), Maqrīzī (15. Jahrhundert)[25] sind später, man kann also gut von einer siebenhundertjährigen Forschungstätigkeit hinsichtlich der Yassa sprechen, und auch der persische ilchanische Beamter und Geschichtsschreiber ʿAlāʾ ad-Dīn Aṭā Malek J̌owainī (1226—1283) gehört dazu.[26]

Je tiefer man in die Literatur über die Yassa eindringt, um desto sicherer findet man, was Wissen zweiter Hand ist und wo es sich um ursprüngliche Forschung handelt. Henri Cordier mußte in seiner Geschichte Chinas[27] auch die Geschichte der Yüan-Dynastie berücksichtigen, deshalb erwähnte er auch die Existenz des Gesetzbuches und nennt es «*Code Oulong Yassa*». Man könnte meinen, er habe da eine neue bisher unbekannte Benennung gefunden, die mit mong. *olon* zusammenhängen könnte, denn nmong. *olon* wird als *cöön gèdègtèj èsèrgüücèldsèn utga, too ülèmž, ich* (= mong. *yeke* «groß»)[28] definiert. Es ist aber nur ein Druckfehler anstatt (türk.) *uluġ* (in französischer Schreibweise *ouloug*), worüber weiter unten. Ob nämlich das erste mongolische Gesetzbuch überhaupt irgendeinen Titel hatte, hängt auch damit zusammen, ob es überhaupt in schriftlicher Fassung existierte, wenn auch die «*Geheime Geschichte der Mongolen*» und Maqrīzī das erwähnen. Deshalb hat P.Popov[29] daran gezweifelt, ob überhaupt jemals Tschingis Khans Yassa in der Gestalt eines solchen Kodexes aufgeschrieben war.[30]

[25] Al- Maqrīzī, Taqī ad-Dīn Aḥmad, war Verfasser von einer *Histoire d'Egypte*, hrsg. von Edgar Blochet, Paris 1908, *Histoire des Sultan Mamlouks de l'Egypte*, übersetzt von Marc Etienne Quatremère, Paris 1837, 1845, 4 Teile in 2 Bänden. Hier ist gemeint das Buch des M. le Baron Silvestre de Sacy, *Chrestomathie arabe ou Extraits de divers écrivains arabes*. Tome II, Paris 1826 (second édition): *Takiyya-eddin Makrizi, Extrait du livre intitulé: Avertissement etc. ou Description historique et topographique de Misr et du Caïre . . . du chapitre où il est traité des armées sous la dynastie turque, de leurs costumes et de leurs usages*, S. 157 ff.

[26] *Tarīḫ-e ǰehān-gošā*, hrsg. von Mīrzā Moḥammad ebn ʿAbdul-Wahhāb-e Qazwīnī, London 1912, 1916, 1937, *Gibb Memorial Series* A. R XVI, 1, 2, 3; übersetzt von John Andrew Boyle, *ʿAta-Malik Juvaini, The History of the World Conqueror*, I, II, Manchester Univ. Press. 1958.

[27] *Histoire générale de la Chine et des relations avec les pays étrangers depuis les temps les plus anciens jusqu'à la chute de la dynastie mandchoue* II, Paris 1920, S. 223.

[28] Vgl. Ja. Cevel, *Mongol chèlnij tovč tajlbar tolǐ*, Ulaanbaatar 1966, s. v.

[29] *Jasa Čingis-chana i uloženie mongol'skoj dinastii Juan'-čao-djan'-čžan*: *ZVOIRAO*, 1907, XVII, S. 151.

[30] Vgl. dazu G. E. Grum-Gržimajlo, *Zapadnaja Mongolija i Urjanchajskij kraj. Tom vtoroj. Istoričeskij očerk ètich stran v svjazi s istoriej Srednej Azii*, Leningrad 1926,

Obwohl ein Zweifel an der schriftlichen Festhaltung der mong. Gesetze sonderbar erscheint, ist er m.E. teilweise auch begründet, denn die altaischen Sprachen sind alliterierend,[31] und so besitzen sie dasselbe Mittel, wie die germanischen Sprachen, das die Gesetzsprüche, die in rhythmischer Form verfaßt sind, im Gedächtnis gut festzuhalten hilft. Dafür gibt es Beweise, vgl. darüber Hermenegild Jireček:[32] «Wir wissen, daß bei den Germanen die Versform beliebt war, damit man die Gesetze um so leichter im Kopfe behielte. Denn es gab sogar (bei den Skandinaviern) besondere Kenner der Gesetze (*lagman*), die pflichtgemäß zu bestimmten Zeiten vor der versammelten Gemeinde mündliche ältere Gesetze vortrugen (*legislatores regis Sueciae annis singulis tenentur coram populo legem consuetudinis publicare*). Der Lagman Assur hat nicht lange vor seinem Tode das ganze Gesetz der Westgoten im Laufe eines Tages vorgetragen. Schwedische und nordische Gesetze alter Zeiten zeigen klare Spuren des Rhythmus, in den Rechtssprüchen kommt allenthalben die Alliteration vor.[33] Die Griechen hatten Beschützer des Gesetzes *νομοφύλακες*, denen die Erhaltung der Kenntnis der Gesetze oblag. Bei den Juden trug man die Gesetze durchs Lesen vor. Bei den alten Indern wurden ursprünglich die Gesetze mündlich tradiert.»[34]

S. 438. — Über diese ältesten mongolischen Gesetze handelt auch weiter noch Quatremère, *Histoire des Mongols de la Perse*, I, 320; Berezin, *Očerk vnutrennogo ustrojstva ulusa Džučieva*: *Trudy VOIAO*, 1846, VIII, S. 414; Marco Polo, Kap. LXIX, S. 88 ff. und Kap. LXX, S. 90 ff. in *Kniga Marko Polo. Perevod starofrancuzskogo teksta* I. P. Minajeva, Red. I. P. Megidoviča, Moskva 1955. In der alttschechischen Übersetzung des Marko Polo, *Milion*, Praha 1950, S. 68 f., in der Ausgabe *Marka Pavlova z Benátek Milion*, mit dem lateinischen Urtext hrsg. von Dr Justin V. Prášek, Praha 1902, S. 52 ff., resp. 60 ff.

[31] Vgl. P. Poucha, *Zur Entwicklung des mongolischen Verses*: *Charisteria Orientalia* (J. Rypka Festschrift), Praha 1956, S. 233 ff.

[32] *Svod zákonův slovanských* (*Svod zakonov slavjanskich*) Praha 1880, S. XX.

[33] H. Jireček nach Wilda, *Strafrecht der Germanen*, 1842.

[34] Darauf zeigt die strophische Form des *Manusmṛti* (*Mānavadharmaśāstra*), vgl. das Vorwort S. 5 in *Zakony Manu*, Perevod S. D. El'manoviča, proverennyj i ispravlennyj G. F. Il'inym. Moskva 1960. — H. Jireček hielt auch die sog. alttschechische Grüneberger Handschrift für schriftliche Festhaltung der mündlich tradierten Kenntnis der Gesetze in rhythmischer Form, l. c. S. 479 ff. Diese und die Königinhofer Handschrift werden aber für Fälschungen gehalten, vgl. z. B. E. Bernheim, *Einführung in die Geschichtswissenschaft*, 1926, S. 139. — Bemerkenswert ist noch, daß die Yassa wie alle anderen «primitiven» Gesetzgebungen mit Strafen anfängt, die den Übeltäter mit der Todesstrafe bedrohen.

Als C. D'Ohsson[35] über das erste mongolische Gesetzbuch handelte, war er davon überzeugt, daß es mongolisch mit uigurischer Schrift aufgezeichnet war und «*Ouloug Yassa* ou grandes ordonances» hieß und «furent précieusement conservé dans les archives de ses descendants», und meinte «un passage de Raschid semblerait indiquer que ces lois furent rédigées pendant le séjour que Tchinguiz-khan fit dans ses ordous, à son retour de Perse, c'est-à-dire dans l'année 1225.» Es wäre also auch das Jahr der Ausgabe der Yassa unsicher. Nur hat D'Ohsson nicht die Angabe der «Geheimen Geschichte der Mongolen», § 203, gekannt und auch nicht den Text des MNT., wo es nach dem I.—VIII. Abschnitt, d. h. den §§ 1—201, die in guter historischer Folge die Begebenheiten schildern, einen großen Abschnitt (§§ 202—234 incl.) gibt, wo keine Feldzüge und dergleichen, sondern Einrichtungen staatlich-militärisch-organisatorischen Belangs angeführt werden (nachher weiter wie vorher), und diese Einrichtungen haben auf die sog. Yassa Bezug, wie man weiter sehen wird. Es gibt also in MNT. einen Abschnitt, der die Organisation des Reiches betrifft, und das bezieht sich auf das Jahr 1206, nicht auf 1225. Ein Fortschritt zeigt sich bei D'Ohsson darin, daß er an die schriftliche Festhaltung der Yassa glaubte, wogegen sein Vorgänger Voltaire, der freilich kein Fachmann war,[36] im J. 1756, als er diese Gesetze erwähnte, sagen konnte: «Les lois des Tartares étaient promulgées de bouche, sans aucun signe réprésentatif qui en perpétuât la mémoire». Cordier hat also sein «*Oulong Yassa*» aus D'Ohssons «*Ouloug Yassa*», womit türkisches *Ulugh Yasaq* «Großes Gesetz(buch)»[37] gemeint ist, was gut damit übereinstimmt, daß die Schreiber der Yassa der Uigure Tatatungo und der Tatare Schigichutuchu waren.

Josef Freiherr von Hammer-Purgstall[38] hat die Überreste der Yassa sehr eifrig studiert bzw. gründlich zusammengestellt, so daß seine diesbezüglichen Ausführungen noch heutzutage sehr lesenwert sind. Freilich meinte er auch (wie schon andere), daß die sog. Bilig, die er nach Raschid ad-Din anführt, zur Yassa gehörten, und daß dieser die Thronrede, mit der Tschingis-Khan die Yassa einführte, ziemlich unverändert erhalten hat. Nach seiner Forschung enthielt die Yassa 29 Abschnitte (die Einführung mitge-

[35] *Histoire des Mongols, depuis Tchinguis-Khan jusqu'à Timour Bey ou Tamerlan* I, Paris 1834, S. 407 ff.

[36] *Essai sur les moeurs et l'esprit des nations et sur les principaux faits de l'histoire, depuis Charlemagne jusqu'à Louis XIII*, vom J. 1756, Oeuvres complètes X, Paris 1893, Hachette, S. 369.

[37] Vgl. özbeg. *uluγ*, uig. *uluq*, osm. tü. *ulu*, nog. *ully*, kaz. *uly*, tuw. *ulug*.

[38] *Geschichte der Goldenen Horde in Kiptschak*, Pest 1840, S. 183 ff.

zählt), die Zivil- und Militärsachen betreffen. Hammer-Purgstall nennt[39] *Yassa* «das Gesetz» und *Tora* «die Satzungen», er unterscheidet *Yasa* und *Yasak*[40] und erklärt dieses als «Polizeigesetz», auch als «Verbot», er glaubt an «chinesische Muster der Staatseinrichtungen»,[41] er meint, daß *Tora*, «das Schmidt als *Törö* (= unser mong. *törü*) erklärt», «die mongolische Verstümmelung . . . , nichts anderes, als *Tora*, wie es in seinem hebräischen Ursprunge lautet»,[42] gleich weiter erklärt er «*Yasa* und *Tora*, d. i. nach dem peinlichen und bürgerlichen Gesetz».[43] Hammer-Purgstall hat da in seiner Etymologie zweierlei vermengt, ohne es zu wissen oder wissen zu können. Arabisch (s. den Text Maqrīzī's) wird das Wort ا ر ال d. h. *al-twra* geschrieben, was man als *tura* o. *tora* lesen kann und = alttürk. = mong. *törü* «Gesetz, Verfassung, usw.»,[44] das hebräische lautet תּוֹרָה = *tōrah*[45] «Unterweisung, Lehre, . . . bes. die Anweisungen Gottes . . . von der durch Mose vermittelten Offenbarung (dem Gesetze)».[46] Obwohl es also *prima vista* unmöglich scheint, daß gerade dieses Wort in den Wortschatz des Mongolischen und wohl auch Türkischen aus dem Semitischen (damit meine ich das Syrische) Eingang gefunden hätte, muß man doch den Umstand berücksichtigen, daß türkisch sprechende Völkerschaften der Mongolei nestorianische Christen waren, deren Kirchensprache doch das Syrische war.[47] Der Erwähnung würdig halte ich die folgenden Ausführungen Hammer-

[39] L. c. S. 467.

[40] Ibidem, auch S. 471.

[41] L. c. S. 38.

[42] L. c. S. 164, Anm. 8, S. 183.

[43] Ibidem.

[44] Weitere Bedeutungen: «Zeremonie, Regierung, Lehre, skr. *dharma*, Vorstellugn, Begriff, Objekt des Denkens, osm. tü. *kanun, merasim, hükümet, akide, mana, tasavvur*», vgl. z. B. A. v. Gabain, *Alttürkische Grammatik*,[2] 1950, S. 343.

[45] Am einfachsten von תּוֹרָה «den Weg zeigen»,

[46] Vgl. W. Gesenius, *Hebraisches und aramaisches Handwörterbuch über das Alte Testament* 12. Aufl., Leipzig 1895, S. 833 f. — Mit atü. — mong. *törü* hängen zusammen: atü. *törüči* «Lehrer», *törülüg* «gesetzmäßig», *törüsüz* «der rechten Lehre zuwieder», alles zu atü. *töz* «Wurzel, Element» (?). Diese Wurzel scheint gut paläoasiatisch zu sein, vgl. dazu nivchisches *tor* «Herrschaft, Gesetz, Gewohnheit», V. N. Savel'eva — Č. M. Taksami, *Russko-nivchskij slovar'*, Moskva 1965 s. v. (das Nivchische gehört zu den genetisch isolierten paläoasiatischen Sprachen, obwohl es typologisch wie auch materiell mit den altaischen Sprachen zusammenzuhängen scheint, vgl. *Jazyki narodov SSSR* V, Leningrad 1968, S. 407 ff.

[47] Ich halte das Wort *törü* aber nichtsdestoweniger für einheimisch und finde dazu Anklang im tocharischen A *tiri* «mos, cosuetudo», trotz seiner etymologischen Zusammenstellung mit ide. **dī-*, skr. *dīyati*, griech. *δῖνος, δινέω*, vgl. S. 124 f. in P. Poucha, *Thesaurus linguae Tocharicae dialecti A*, Praha 1955.

Purgstalls:[48] «*Yasa* oder *Yasak* ist der Name der von Cingis-Chan zur Zeit seiner Thronbesteigung zuerst kundgemachten Gesetze, deren Begriff urspr. verneinende von Verbot, indem das Gebot *Yusun* heißt.» «Yasa ist aber kein mongolisches, sondern ein türkisches Wort, denn das große Gesetzbuch (*Yasanāme*) wurde von dem Mongolen *Tundschin* genannt, der eigentliche Sinn des Wortes: sich hüten und mit Genauigkeit wissen.»[49] Auch meinte er, daß das Gesetzbuch türkisch geschrieben war[50] und versuchte den Grund zu finden, warum «keine persische Quelle, selbst nicht Reschideddin» dasselbe «nicht in systematischem Auszuge aufgenommen hat, vermutlich weil dasselbe zu seiner Zeit zu bekannt war und er lieber die weniger bekannten Worte Tschingis Chans, als dessen damals allbekanntes Gesetzbuch seinem Werke einverleiben wollte.» Den Sachverhalt hat Hammer-Purgstall ganz ausgezeichnet begriffen, indem er sagte, was noch jetzt nach einhundertunddreiszig Jahren Gültigkeit hat:[51] «Der vollständigste Auszug desselben befindet sich in Makrisi's großem Werke über Ägypten, nach dem Bericht des glaubenswürdigen Mannes, welcher eine Abschrift der Yasa auf der Bibliothek der Medrese Mostanserije zu Bagdad gesehen . . . Die drei persischen Quellenschriftsteller Dschuwaini, Mirchuand, Binaketi und

[48] L. c. S. 182.

[49] Hammer-Purgstall, S. 183 l. c. nach Wassāf, *kānūnnāme-i buzurg ki tunǰin gūjend* «das große Gesetzbuch, welches sie Tundschin nennen». Hammer—Purgstall hat Wassāf, d. h. ʿAbd Ollāh ebn Faẓl Ollāh oš-Šīrāzī, *Ketāb-e mostaṭāb-e Waṣṣāf* «Das elegante Buch des Wassaf», als *Geschichte Wassafs. Pers. hrsg. und deutsch übersetzt*, Bd. I, Wien 1856, herausgegeben. — Ist mit «Tundschin» mong. *tongsiqu* (nmong. *tonšich*) = tib. *bsnun-par byed-pa* «donner des coups de poing sur la tête, sonner, tirer des sons, curer, creuser, caver, percer, trouer en frappant» (Kowalewski III, 1795 b) gemeint? — Waṣṣāf (Hammer—Purgstall, l. c. 185 ff.) hat über die staatsrechtlichen Begebenheiten des Jahres 1206 vermerkt: «Hernach ordnete er die Einrichtung der Reichsgeschäfte, der allgemeinen und der teilweisen, in einem großen Gesetzbuch, welches *Tundschin* heißt. Die Bedeutung von *Tundschichi* ist behutsam sein und mit Gewißheit wissen». Vielleicht haben wir da den authentischen Namen des Gesetzbuches. Was ist aber *tunǰin* und *tunǰiniši*? Ist es ein mongolisches türkisches oder dschurtschenisches oder chinesisches Wort? Es könnte zusammenhängen mit mong. MNT. *tungḫa'aḫu* (= *tungḫaḫu*) «weitergeben, ausbreiten, verkünden», z. B. MNT. *jasah tungḫaḫu* «Verordnungen kundgeben»; oder mit alttürk. *tun-* «verschlossen werden», uig. *tonuš bolmaq* «bekannt sein»; oder mit chin. *dŭngde* «begreifen», *dúngči* «Initiative», *dungčing* «Umwandlungen»; oder mit mandschu. *tungse* (aus dem chin.) «Dragoman, Dolmetscher» (später gleich *hafumbukô*), auch mit mong. *düngsüükü* «se taire, garder le silence» — die chinesischen *d*-Laute sind da irrevelant, ein chin. *d*-könnte ein mong. *t*- ergeben (?).

[50] L. c. S. 184.

[51] L. c. S. 184 f.

Bar Hebraeus haben weit unbefriedigendere Auszüge daraus gegeben, und Andere, wie Wassaf, Chuandamir und Ghaffari sprechen davon nur im allgemeinen. Petis de la Croix (*Histoire du Grand Genghiz Can*, Paris 1710, p. 98—109) und der ihm nachschreibende Deguignes (*Histoire générale des Huns, des Turcs, des Mongols et des autres Tatares occidentaux*, Paris 1756) haben die Berichte Mirchuand's mit denen der Missionäre Reisebeschreiber in einem unförmlichen Klumpen zusammengeschmolzen, und d'Ohsson (*Histoire des Mongols*,[1] 291—318,[2] 407 ff.) hat neue Auszüge aus Dschuwaini und Reschideddin hingefügt, aber ebenfalls Texte der Yasa mit den Worten Tschingis-Chans und den Berichten der Reisebeschreiber durcheinandergeworfen. (Dasselbe ist der Fall in dem von Grigoriew in der Note 931 p. 154 der Übersetzung aus Chuandemir nach d'Ohsson gegebenen Auszüge).»[52] «Diese Vermischung der Yasa Tschingis Chans mit seinen Worten und den Berichten europäischer Reisebeschreiber ist um nichts besser, als wenn bei einer Darstellung des Islams die Texte des Korans, die Worte der Sunna und die Darstellung der Reisebeschreiber ohne Classifizierung aufgezeichnet würden, wie dieses freilich häufig geschehen. Ein anderes ist die Yasa Tschingis-Chan's, d. i. das von ihm in seinem siebenmal siebentem Jahre, nachdem seit seiner Geburt das Jahr des Schweines im zwölfjährigen mongolischen Jahreszyklus viermal wiederkehrt, auf dem großen Landtage der Thronbesteigung gegebene Gesetz, und ein anders sind die zu verschiedenen Zeiten seines Lebens und zuletzt auf dem Todbette gesprochenen Worte, Ermahnungen und letztwillige Anordnungen . . . ». Nachher gibt Hammer-Purgstall auf Grund der Forschung Wassafs folgende Schilderung des Inhalts des Gesetzbuches (Wassaf schreibt): «Dasselbe ist auf eine Weise abgefaßt, welche alle vergangenen Geschlechter in Beschämung versenkt und für alle künftigen den Zügel der Erwähnung lenkt. Er richtete das Heer nach der Zahl der Zehner, Hunderter, Tausender ein, regelte die verschiedenen Gattungen der Waffen, die Befehlsworte, den Vor- und Nachtritt eines jeden auf dem Marsche und bei der Rast, und ihre Disziplin und Subordination, nach seiner eigenen Eingebung und Erfindung, so daß sie zur Zeit des Aufsitzens und Absitzens die Nacht für Tag und den Tag für Nacht

[52] Gemeint ist Vasilij Vasilevič Grigor'ev, *Istorija Mongolov ot drevnějšich vrěmen do Tamerlana*, St. Petersburg 1834, Übersetzungen aus Chondemir; dieser persische Schriftsteller wird oft zitiert, vgl. die Literaturnachweise 21—26 auf S. 467 in Spulers *Mongolen in Iran* (s. oben).

nähmen, und mit keiner Ausflucht oder Nichtbereitschaft in Vorschein kämen, daß sie in Erwartung von Belehrungen oder Löhnung keine Ursache von Verzögerung oder Widersetzlichkeit suchen, daß das Heer zur Zeit des Angriffes ein fallender Stern und listige Leuen, und zur Zeit der Ruhe und in ihren Quartieren die vorfallenden erforderlichen Arbeiten versehe mit einer Leichtigkeit, wie fließendes Wasser, von Weiden lebend, wie Panther im Kriege, allen Gedanken von Furcht und Sorge vom Kopf und Seele weit, von sich werfend, wie ein Pfeil weg weit vom Köcher fliegt . . .»

Nach Hammer-Purgstalls Forschung hatte die Yassa Tschingis-Khans fünf Teile, die handelten:

I Von den Todesstrafen (d. h. worauf diese verhängt waren);
II von dem Kriege und den Mitteln desselben (d. h. über das Militärwesen, die Organisation der Armee, die Befehlshaber, die Disziplin u. ä.);
III von der Familie und der Haushaltung;
IV von den anbefohlenen Tugenden;
V von verschiedenen verbotenen Dingen.

Das Nachfolgende gibt die Einzelheiten: (Ad I:) Die Todesstrafe ist über 14 Verbrechen verhängt, nämlich über (1) Ehebruch, (2) Sodomie, (3) Diebstahl, (4) Todschlag, doch konnte die Blutrache mit Geld gesühnt werden, das Blutgeld für einen erschlagenen Mongolen war vierzig Balisch Goldes, für einen erschlagenen Chinesen ein Esel (Mirchuand gleich zu Anfang des Hauptstückes der Yassa); weiters (5) über Lüge, (6) über Zauberei, (7) über den, der entlaufene Sklaven seinen Herren nicht zurückstellt, (8) der eine im Gefecht oder im Streifzuge dem Vormann entfallene Waffe oder Beute nicht aufhebt und zurückstellt, (9) der zum dritten Male ihm anvertrautes Kapital durchgebracht, (10) über den, der im Zweikampfe einem der beiden Kämpfenden geholfen, (11) über den Flüchtigen und (12) den Empörer (Maqrīzī unter dem Titel: Vom Oberkämmerer El-Hadschib); (13) über den, der ins Wasser oder auf Asche pißt, (14) der die Tiere nach der Weise der Muslimen, und nicht nach der der Mongolen schlachtet, welche darin bestand, den Bauch aufzuschneiden, das Herz zu fassen und zu drücken, bis das Tier stirbt.[53] Die Schuldigen werden verschleiert vor den Chan ge-

[53] Wie bei den Indianern Mittelamerikas, vgl. *Diego de Landa, Soobščenie o delach v Jukatane* 1566 *g.* Perevod so staro-ispanskogo. Vvodnaja stat'ja i primečanija Ju. V. Knorozova. M.—L. 1955, S. 155 und Bildtafel XXI.

führt. Die Staatsverbrecher mußten bis auf den letzten Sproß ihres Geschlechts bluten (Mirchuand und Wassaf bei der Bestrafung Arikbugha's). — (Ad II:). Der Titel von dem Kriege und den Mitteln desselben, zerfällt in die Art und Weise denselben zu führen, in die Zucht und Ordnung des Heeres, in die Vorübung desselben durch die Jagd und die Erleichterung schneller Überbringung der Befehle durch die Post. Der Krieg mußte ohne Schonung des Eigentums und des Lebens der Feinde geführt werden, weil die Frucht der Schonung die Reue (von Mirchuand mit einem Beispiel des syrischen Feldzuges Ghasans belegt). Das Heer war in Abteilungen von je zehn und zehn, hundert und hundert, tausend und tausend, zehntausend und zehntausend geteilt, welche von den Zehnern, Hundertern, Tausendern und Zehntausendern befehligt wurden. Die größte Einübung in alle Beschwerlichkeiten des Krieges durch Bogenschießen und Pferdetummeln, die strengste Zucht, der blindste Gehorsam, in stetem Mangel abgehärtet, gleich hungerigen Löwen, und nie gleich fetten Hunden, im Überflusse verweichlicht. Für die Bedürfnisse desselben mußten die Befehlshaber sorgen, nicht nur für Bogen, Pfeil und Beil, Helm, Panzerwams und Säbel, sondern auch für alle zu den Handwerken des Lagers nötigen Geräte, Sieb, Ahle, Feile, bis auf Nadel und Faden. Während der Mann im Kriege abwesend war, mußten die Weiber das Feld bestellen, die Geschäfte der Männer verrichten und denselben den Ertrag senden (Maqrizi und Haidar). Die Aufforderung an Städte zur Übergabe war kurz und bündig: «Wenn ihr euch nicht unterwerft, wer weiß, was geschehen wird. Gott allein weiß es». Die Bewohner erstürmter Städte wurden ohne Schonung niedergemetzelt (Visdelou p. 7: «C'étoit une loi pour les Mongols» etc.). Der den Besiegten aufgelegte Tribut war der Zehent alles Eigentums von Feldertrag und Herden, und der zehnte Kopf der Bewohner, die wie das Vieh angeschlagen wurden. Handelte es sich um die Bestrafung eines Befehlshabers, wie groß und angesehen auch derselbe, so wurde der Befehl durch einen einzigen Boten gesendet, welcher die Strafe vollziehen mußte. Wenn diese nicht das Leben traf, bestand sie aus Prügeln, von denen selbst die Prinzen nicht ausgenommen waren, von drei bis sieben und siebzig. Um das Fortkommen der Gesandten und mit den Befehlen des Herrschers Beauftragten zu erleichtern, wurden auf den Heeresstraßen Posten eingerichtet. Die in Geschäften der Regierung Reisenden mußten nicht nur mit Pferden versehen, sondern auch verköstigt werden. Das wichtigste Geschäft des Friedens war das Vorspiel des Krieges, die Jagd: «Denn das Jagen der Tiere ziert die Emire» *(Saidi wuhuš munasibi emiri dzujuš,* Mirchuand). Treibjagden von ungeheuerm Umfange mußten im Winter angestellt werden. Die Jäger

waren, wie das Heer, in den rechten, linken Flügel und das Mitteltreffen geordnet, das in einem Umkreise von dreißig Tagen von allen Seiten zugleich aufbrach, die Tiere der Steppen und der Wälder in den Mittelpunkt des Kreises zusammentreibend. Dichtgedrängt, Schulter an Schulter und Knie an Knie, rückten die Treiber an, den Kreis verengend, in welchem zuerst der Chan mit den Prinzen vom Geblüte und den Vertrauten, dann, nachdem sich diese wieder auf die Anhöhen zurückgezogen hatten, die Befehlshaber und dann die Soldaten jagten. War nur Wild mehr übrig, flehten Greise um die Schonung des Restes, die Bitte wurde gewährt, und hierauf hatte die Teilung des erlegten Wildes statt. Die Sorge für die Jagd war die erste Würde des Hofes Tschengis-Chans, und sein damit beuftragter Sohn Dschudschi, der Ahnherr der Herrscher von Kiptschak, bekleidete als Oberstjägermeister das erste Hofamt des weiten Tschengis-Chanischen Reiches. — (Ad III:) Das Familien- und Erbrecht war folgendermaßen geregelt. Im Hause war der jüngste Sohn der Stellvertreter des Vaters, der Hüter des Herdes, der Erhalter der Familie für den Fall, daß seine Brüder im Felde erschlagen wurden. Der jüngste Prinz hieß der große Prinz (Ulugh Nojan). Die Frauen wurden so viel als möglich geschont. «Es ist eine Regel der mongolischen Yassa, sagt Wassaf, daß sie (die Mongolen) in den größten Konfusionen die Töchter und Frauen mit Beeinträchtigung und Forderungen verschonen und ihnen nichts zuleide tun». «Es ist durch die Jasa Tschengis-Chans festgesetzt, daß in dem Schlachtgewühle die Frauen und Töchter von allen Unbilden und Zufällen beschützt werden, so daß ihnen kein Schaden zugefügt wird». (Wassaf in dem Abschnitte vor der Thronbesteigung Arghun-Chans, Bl. 78.) Von jeder Frau, welche dem Herrscher gefiel, mußte sich der Mann gutwillig scheiden und dieselbe ins Harem des Kaans liefern (Mirchuand). Der Mutter der Prinzen stand die Regentschaft zu (Mirchuand, Wassaf). Der Thronerbe war der Sohn der Prinzessin von edelstem Geblüt. («Die Jasa der Mongolen erfordert, daß der jüngste Sohn, dessen Mutter aus dem größten Hause, den Platz des Vaters einnehme», Wassaf bei der Thronbesteigung Mengku-Kaans, Bl. 352). Der Mann der Prinzenamme durfte während der Saugzeit seinem Weibe nicht nahen (Raschideddin). Die Mongolen vermählten ihre Töchter bloß unter sich (Derselbe). — (Ad IV:) Unter dem Titel der Tugenden stehen eben die vier Cardinaltugenden der Mongolen, die Toleranz, die Gastfreiheit, die Einfachheit der Sitte und des Wortes, und endlich die Unreinlichkeit, welche eine mongolische Tugend ist. Alle Religionen waren ohne Vorzug derselben und der Nationen eine vor der anderen geduldet und die Diener von allen, auch die Ärzte und Armen, die Gelehrten und Frommen, die Gebetausrufer

und Totenwascher von allen Abgaben und Steuern befreit.[54] Die Gastfreiheit war auf das ausdrücklichste befohlen. Jeder, der an einem Mahle vorüberging, mußte dazu geladen werden, der Gastgeber mußte die Speise vor dem Gaste kosten, und wenn dieser auch ein Fürst wäre. Dem Gaste mußte vor allem das Rückgrat, als der beste Bissen, gesendet werden. Keiner durfte jedoch sich niedersetzen, ohne geladen zu sein, keiner mehr sich sättigen, als seine Kameraden. Die größte Einfachheit der Sitte und des Wortes war geboten, selbst der Khan durfte nicht anders als bei seinem Namen angeredet werden. — (Ad V:) Tschengis-Chan verbot alle Titel und Zunamen und ein Sekretär, welcher ein anbefohlenes Aufforderungsschreiben an den Sultan Syriens mit Floskeln verschönert hatte, büßte seine Rhetorik mit dem Tode (Mirchuand und nach demselben d'Ohsson). Dieser Widerwille wider alle Verschönerung durch Worte und Verfeinerung der Sitte ging so weit, daß Unreinlichkeit und Schmutz allen Mongolen geboten ward, nichts durfte unrein sein («Er verbot ihnen zu sagen, daß Etwas Unrein, er sagte, alle Dinge sind rein, und es ist kein Unterschied zwischen rein und unrein.» Maqrīzī.) Sie durften weder sich noch ihre Kleider je waschen («Er verbot ihnen ihre Kleider zu waschen, sie tragen dieselben vielmehr, bis sie abfallen», Maqrīzī.), sie mußten dieselben tragen, bis sie ihnen vom Leibe fielen . . . Die einzige Reinigungsweise, welche aber vielmehr eine Verwahrung gegen Zauberei war, war der Durchgang zwischen zwei Feuern, dagegen war es verboten, die Hand oder den Fuß ins Wasser zu tun. Je abweichender die Satzung Tschengis-Chans von der Gesetzgebung jener Völker (H.—P. meint die Mohammedaner und die Juden), um so auffallender ist, daß einige solche Gebote und Verbote ganz die der Pythagoreer. Wie den Pythagoreern nicht erlaubt war, gegen die Sonne zu harnen (*converso ad solem vultu non mingendum*, Diogenes Laertius, Pythagoras XVII), so den Mongolen, und zwar unter Todesstrafe, nicht ins Wasser und in die Asche, wie den Pythagoreern verboten war, das Feuer zu schüren (*ignem gladio non fodiendum*, ebenda) und über keine Wage zu schreiten (*stateram non transsiliendum*, ebenda), so war den Mongolen verboten, über Feuer, Tisch oder Teller zu schreiten; wie jenen das Herz, so war diesen die Eingeweide zu essen ursprünglich verboten (De La Croix, p. 104, jenes D' Ohsson nach dem Dschihanguschei, p. 310), in der Folge

[54] Vgl. das Edikt Mangalas vom J. 1276 und das Edikt Buyantu Qaġans vom J. 1314 in *The Mongolian Monuments in Ḥp'ags-pa Script* by Nicholas Poppe. Second Edition translated and edited by John R. Krueger. Wiesbaden 1957 (*Göttinger Asiatische Forschungen* Bd. 8), S. 47, 49.

aber befohlen. Handhabung der Gerechtigkeit, freier Handel und Wandel war im ganzen Lande geboten; alle Erbschaft blieb unangetastet (Mokaddemet zum Scherefname im Abschnitte der Yassa). Dem Khan mußten alljährlich zum neuen Jahre alle Mädchen und Knaben vorgeführt werden, damit er aus jenen sein Harem (das Tschingis-Chans zählte ein halbes Tausend von Weibern), aus diesen sein Heer bevölkere (Maqrīzī). Privilegierte waren nur die Tarchanen, welche, von allen Steuern frei, zu jeder Stunde Zutritt zum Khane hatten. Die Wahl des Khans konnte nur auf allgemeinem Landtage vollzogen werden, auch die in den Archiven, welche *Šabašut* (Mokaddemet zum Scherefname) hießen,[55] aufbewahrte, in der neuen uigurischen Schrift geschriebene (Mirchuand, Tarichi Haider auf der kön. Bibl. v. Berlin Bl. 601) Yassa vorgelesen und bestätigt.[56] Sie wurde *Tundschin*, d. h. das, wovor man sich hüten und was man genau zu wissen hat, genannt, im Gegensatze mit dem *Kutatku bilig*, oder dem mündlichen Herrscherbefehle Tschengis-Chans.»[57]

Nach dem eben Gesagten halte ich für richtig, eine Weile unsere Aufmerksamkeit der sog. «Geheimen Geschichte der Mongolen» zu widmen, die wie oben gesagt, m. E. in drei Teile zerfällt, u. zw. die Genealogie Tschingis-Khans bis zu seiner Wahl zum Großkhan der Mongolei, die Schilderung der Organisation des eben gegründeten Reiches und den nachfolgenden dritten Teil bis zum Tode (oder kurz bis vor die Zeit des Todes) des Ögedei-qaġan. Der II. Teil ist eben derjenige, der in Hinsicht des Inhalts der Yassa uns hier interessieren wird. Zwar gibt es schon vorher einige Paragraphen, nämlich 123, 149, 185, 187, 191, 192, 195, 199, die darüber handeln und oft poetisch ausdrücken, was Alles dem Großkhan zuteil wird, daß man den rechtmäßigen Khan nicht verraten darf, welche die Vorrechte des Darchans sind, wie das Volk auf militärische Weise in Zehne, Hunderte, Tausende einzuteilen ist und wie solche Gruppen zu führen sind, über den Dienst

[55] Dieses Wort ist die Mehrzahl eines Ausdrucks, der an persisches شاهش erinnert, das nach S. 302 in B. V. Miller, *Persidko-russkij slovar'*, Moskva 1853, bedeutet: «a) bravo, ausgezeichnet, b) Bestreuung des Brautpaars mit Geld (Fruchtbarkeitszauber) bei der Hochzeit, c) solches Geld, Abkürzung für شاد باش.» Eine lautlich ähnliche Wurzel ist im mong. *šabsiqu* = tib. *bsing-ba* «verser, arroser.»

[56] Vgl. Rašid-ad-Din, *Sbornik letopisej*, Tom II, M.—L. 1960, S. 35, beim Kuriltai im Jahre des Schafes = 1235, da Ögedei die Yassa und die Bestimmungen hat wollen zum Vortrag wieder bringen lassen.

[57] Hammer-Purgstall l. c. S. 191 ff. Vgl. auch V. L. Kotvič, *Iz poučenij Čingis—Chana, perevod s mongol'skogo*: *Vostok* III, 1923, S. 94—96. P. M. Melioranskij, *O Kudatku Bilikě Čingiz Chana*: *ZVORAO* XIII, 015—023.

der Tscherbi und der Garde, über den Vorgang beim Kampf und auf dem Marsche, und (§ 199) versifizierte Befehle dem nach dem Westen ziehenden Sübe'etei, aber mit § 202 fängt ein kompakter Teil der GGM. an, der Folgendes enthält: (§ 202) Militärbefehle, Ernennungen, die Organisation des mongolischen Volkes, die Ernennung der 95 Tausendschaftsführer usw., des Schigi-Chutuchu zum höchsten Richter des Reiches usw., des Bo'ortschu und des Muchali, des Chorči und des Dschürtschedej (bis § 208), (§ 206) Ernennung des Muchali zum Stellvertreter des Großkhans (*kuowang*) in China, (§ 209) die Ernennung des Chubilaj von den Berulas zum Oberbefehlshaber, (§ 210) des Chunan, (§ 211) des Dschelme zum Darchan, (§ 212—226) weitere Ernennungen, darunter die Organisation der Leibgarde auf feudaler Grundlage (§ 224), (§ 227) über die Dienstordnung in den Tageswachtabteilungen, (§ 228) über die Stellung der Leibgardisten, (§ 229) Befehl über die Dienstordnung der Köcherträger und der Tageswachtabteilungen, (§ 230) weiter über die Leibgarde, bes. «die alte Leibgarde», «die alten Helden» (*ötögüs kebtegül, yekes turqaġud, ötögüs baġatud*), (§ 231 u. § 232 bzw. auch § 233) über die Nachtwachen, ihren Dienst, ihre Dienstbefugnisse und Pflichten, (§ 234) ähnliches, auch Schigi-Chutuchu betreffend, (§ 239) über Dschütschis Herrschaft über die Waldvölker, (§ 242 u. f.) über Zuteilung des Volkes (*ulus*, Lehen) an die Mutter, die Söhne (Prinzen) und jüngere Brüder. Ögedeis Befehl, also auch eine Verfügung der Yassa ist in § 270 zu finden, in § 277 ein weiterer Satz der Yassa Tschingis-Khans:

Činggis qahan ečige-yin čin-u ǰarliq
keger-ün üile keger-e gü noyalaqu bülege
ger-ün üile ger-tür noyalaqu bülege.

(Das sind alliterierende Verse)

«Es gab eine Verfügung deines Vaters Činggis Chahan, wonach man die Angelegenheiten im Felde auch im Felde entscheiden soll und die häuslichen Angelegenheiten auch zu Hause».

Der § 278 enthält die Wiederholung der Einrichtungen des Dienstes der Nachtwachen, der Köcherträger, der Tageswachen (*kebtegül, qorčin, turqagud, bürin kešikten*), wie das in §§ 231 ff. Tschingis-Khan befohlen hat, weiter in § 279 Ögedejs Befehle betreffs der Abgaben der Weideplätze, der Brunnen, der Staatspost, s. auch noch § 280. Wenn man dieses und noch anderes hier in der *GGM*. enthaltene in Betracht nimmt, muß man zum Schluß kommen, daß alle oder wenigstens fast alle Teile der Verfügungen der Yassa auch hier in der *GGM*., und zwar im alten mongolischen Wortlaut,

enthalten sind, teils prosaisch ausgeschrieben, teils in alliterierender Versform (s. das Beispiel oben § 277 oder in den Befehlen dem Sübe'etei vor dem Zuge nach dem Westen § 199), teils als Beipsiele, was zu tun ist, und was sich nicht ziemt (z. B. das Geständnis des Ögedej am Ende). Auch muß man im Sinne behalten, daß ein mittelalterlicher orientalischer Kodex eines auf sog. militärischer Demokratie gegründeten Staates mit uralten gesellschaftlichen Traditionen, die tief in die Zeiten des alttürkischen und des hunnischen Reiches greifen, andere Verfügungen und auch militärisch-organisatorischen Inhalts enthalten muß, als man es in neuzeitlichen Kodices gewöhnt ist oder erwarten würde.

Wenden wir uns jetzt dem Texte des Maqrīzi zu:

قلت كان الملك الظاهر رسمه انما يسير على قاعدة ملوك التتار و غالب احكام جنكز خان من امر اليسق و التورا و اليسق هو الترتيب و التورا المذهب باللغة التركية و اصل لفظة اليسق سى يسا و هى لفظة مركّبة من كلمتين صدر الكلمة سى بالعجمى و عجن ها يسا بالتركى لان سى بالعجمى ثلاثة و يسا بالمغلى الترتيب فكانه قال التراتيب الثلاثة و سبب هذه الكلمة ان جنكز خان ملك المغل كان قسم ممالكه فى اولاده الثلثة و جعلها ثلثة اقسام و اوصاهم بوصايا لم يخرجوا عنها الترك الى يومنا هذا مع كثرتهم واختلاف اديانهم فصاروا الترك يقولون سى يسا يعنى التراتيب الثلثة التى رتّبها جنكز خان وقد اوضحنا هذا فى غير هذا الكتاب باو سع من هذا اثنهى، فصارت الترك يقولون سى يسا فثقل ذلك على العامّة فحرّفوها على عادة تحاريفهم و قالوا سياسه ثم ان الترك ايضا حذفوا صدر الكلمة فقالوا يسا مدّة طويلة ثم قالوا يسق و استمرّ ذلك.

جنكيز خان القآئم بدولة التتر فى بلاد المشر ولما غلب الملك اونك خان و صارت له الدولة قرّر قواعد و عقوبات اثبتها فى كتاب سمّاه ياسا و من الناس من يسّميه اليَسَق و الاصل فى اسمه ياسا و لما تمّ وضعه كتب ذلك نقشا فى صفآئح الفولاد و جعله شريعة لقومه فالتزموه بعده حتى قطع الله دابرهم وكان جنكز خان لا يتديّن بشئ من اديان اهل الارض كما تعرف هذا ان كنت اشرفت على اخباره فصار الياسا حكما بيّنا فى اعقابه لا يخرجون عن شئ من حكمه، واخبرنى العبد الصالح الداعى الى الله تعالى ابو هاشم احمد بن البرهان رحمه الله انه راي نسخة من الياسا بخزانه المدرسة المستنصرية ببغداد، ومن جملة ما شرعه جنكز خان فى الياسا ان من زنا قتل و لم يفرق بين المحصن و غير المحصن و من لاط قتل و من تعمّد الكذب او سحر او تجسّس على احد او دخل بين اثنين و هما يتخاصمان و اعان احدهما على الاخر قتل و من بال فى المآء او على الرصاد قتل و من اعطى بضاعة فخسر فيها ثم اخذ بضاعة اخرى فخسر فيها ثم اخذ بضاعة اخرى فخسر فيها فانل يقتل بعد الثالثة و من اطعم اسير قوم او كساه بغير اذنهم قتل و من وجد عبدا هاربا او اسيرا قد هرب ولم يردّه على

من كان فى يده قتل وان الحيوان اذا اريد اكله تكتف قوآئمه ويشقّ بطنه و يتبرس الى ان يموت ثم يوكل لحمه وان من ذبح حيوانا كذبيحة المسلمين ذبح و من وقع حمله او توسه او شئ من متاعه و هو يكرّ او يفرّ فى حالة القتال وكان ورآءه احد فانه ينزل و يناول صاحبه ما سقط منه فان لم ينزل ولم يناوله قتل و شرط ان لا يكون على احد من ولد على بن ابى طالب رضه مونة ولا كلفة وان لا يكون على احد من الفقرآء ولا القرآء ولا الفقهآء ولا الاطبّآء ولا من عداهم من ارباب العلوم و اصحاب العبادة والزهد والمؤذنين و مغسلى الاموات كلفة ولا مونة و شرط تعظيم جميع الملل من غير تعصّب لملّة على اخرى وجعل ذلك كله قُربة الى الله تعالى والزم قومه ان لا ياكل احد من يد احد حتى ياكل المناول منه اوّلا ولو انه امير و من يناوله اسير والزمهم لا يتخصّص احد باكل شئ وغيره يراه بل يشركه معه فى اكله و الزمهم ارلا يتميّز احد منهم بالشبع على اصحابه ولا يتخطّى احد نارا ولا مآئدة ولا الطبق الذى يوكل عليه وان من مرّ بقوم و هم ياكلون فله ان ينزل ويا كل معهم من غير اذنهم و ليس لاحد منه والزمهم ان لا يُدخل احد منهم يده فى المآء ولكنّه يتناول المآء بشئ يعترفه به و منعهم من غسل ثيابهم بل يلبسونها حتى تبلى و منع ان يقال للشئ انه نجس وقال جميع الاشياء طاهرة ولم يفرق بين ظاهر و نجس و الزمهم ان لا يتعصّبوا لشئ من المذاهب ومنعهم من تفخيم الالفاظ و وضع الالقاب وانما يخاطب السلطان و من دونه يدعى باسمه فقط والزم القائم بعده بعرض العساكر واسلحتها اذا ارادوا الخروج الى القتال وانه يستعرض كلما سافربه عسكره و ينظر حتى الابرة والخيط و من وجده قد قصّر فى شئ ممّا يحتاج اليه عند عرضه ايّاه عاقبه والزم نسآء العساكر بالقيام بماعلى الرجال من السخر والكلف فى مدّة غيبتهم فى القتال و جعل على العساكر اذا قد مت من القتال كلفة يقومون بها للسلطان و يؤدّونها اليه و الزمهم عند رأس كل سنة بعرض سائر بناتهم الابكار على السلطان ليختار منهنّ لنفسه واولاده ورتّب لعساكره امرآء و جعلهم امرآء الوف وامرآء مئين وامرآء عشراوات و شرع ان اكبر الامرآء اذا ذنب و بعث اليه الملك اخذ من عنده حتى يعاقبه فانه يلقى نفسه بين يدى الرسول و هو ذليل خاضع حتى يمضى فيه ما امربه الملك من العقوبة و لو كانت بذهاب نفسه والزمهم ان لا يتردّد الامرآء لغير الملك فمن يتردّد منهم لغير الملك قتل و من تغيّر عن موضعه الذى يرسم له بغير اذن قتل والزم السلطان باقامة البريد حتى يعرف اخبار مملكته بسرعة و جعل حكم الياسا لولده جغتاى بن جنكزخان، فلما مات التزم من بعده من اولاده واتباعهم حكم الياسا كالتزام المسلمين حكم القرآن و جعلوا ذلك دينا لم يعرف عن احد منهم مخالفته بوجه

«Toute la conduite de Mélic-aldhaher[58] n'avoit pour base que les usages des rois des Tartares, et les réglements de Djenghiz-khan, connus sous les noms de *yasak* et *toura*. Le mot *yasak* veut dire disposition, et *toura*, en

[58] Es ist gemeint Bibars o. Baibars, Sultan al-Malik aẓ-Ẓāhir Baibars, der Mamluken-Sultan Ägyptens zu Ende des 13. Jh., ein großer Feind der Mongolen des Irans.

langue turque, signifie manière d'agir. La forme primitive du mot *yasak* est *si-yasa*: c'est un terme composé de deux mots dont le premier est persan et le dernier est turc: car *si* en persan veut dire *trois* et *yasa* en mongol *disposition*. C'est donc comme si l'on disoit, *les trois dispositions*. Ce qui a donné lieu à cette dénomination, c'est que Djenghiz-khan, roi des Mogols, avoit partagé ses États entre ses trois fils, en les divisant en trois portions, et qu'il leur avoit laissé certaines ordonnances, desquelles, jusqu'aujourdhui, les Turcs, nonobstant leur grand nombre et la différence des religions qu'ils professent, ne se sont jamais écartés.[59] Les Turcs disoient donc *si yasa*, c'est-à-dire, *les trois dispositions faites par Djenghiz-khan*. Nous avons exposé cela plus en détail dans un autre ouvrage. Ce mot *si-yasa*, dont les Turcs, comme nous venons de le dire, faisoient usage, ayant paru d'une prononciation trop difficile au vulgaire, ils l'ont altéré, suivant qu'il ont coutume de faire en pareil cas, et ils en ont fait *siasa*. Les Turc, de leur côté, ont retranché la première partie du mot, ils ont dit pendant longtemps *yasa*, puis *yasak*, comme on fait encore de nos jours.[60]»

«Lorsque Djenghiz-khan, auteur de la puissance des Tartares dans les contrées du Levant, eut vaincu Oung-khan, et fut devenu maître du gouvernement, il établit certaines règles fondamentales et certaines peines, et il mit le tout par écrit dans un livre auquel il donna le nom de *yasa*. Quelques personnes écrivent *yasak*, mais ce nom originairement est *yasa*. Quand la rédaction de ce livre fut terminée, *il fit graver ces lois sur des planches d'acier*, et en fit le code de sa nation; les Mogols s'y conformèrent après sa mort, jusqu'à ce que Dieu les exterminât. Djenghiz-khan ne professoit aucune des religions qui se partagent les habitants de la terre, comme vous devez savoir, si vous avez lu son histoire. Le *yasa* fut pour ses descendans une loi inviolable dont ils ne s'écartoient en rien. Un fidèle serviteur de Dieu, très-zélé pour son culte, et à qui Dieu fasse, miséricorde! *Abou Haschem Ahmed, fils de Borhan-eddin, m'a dit avoir vu un exemplaire du yasa, dans la bibliothèque du collège de Mostanser, à Bagdad.*

Une des ordonnances contenues dans le yasa de Djenghiz-khan,[61] (§ 1)

[59] Maqrīzī schildert, wie die Türken (damit meint er die Kyptschaken) sich in einigen Sachen nach dem Islam-Recht, in persönlichen Sachen aber nach der Yassa richteten.

[60] S. de Sacy, S. 184—187 französicher Text, S. 187—190 arabischer Urtext, der nachfolgende Abschnitt S. 160—166, resp. S. 58—65.

[61] S. de Sacy, S. 59 unten bis 65 Anfang arabischer Urtext, S. 160—166 französische Übersetzung.

c'est que la fornication entreîne la peine de mort, sans qu'il y ait aucune différence, soit que le coupable soit marié ou non marié. (§ 2) La peine de mort est également prononcée contre la sodomie, le mensonge fait de propos délibéré et la magie. (§ 3) Quiconque espionne la conduite d'un autre ou s'interpose entre deux hommes qui se disputent et donne du secours à l'un des deux contre l'autre, encourt aussi la peine capitale. (§ 4) On doit encore punir de mort celui qui pisse dans l'eau ou sur les cendres. (§ 5) Quiconque reçoit des marchandies et fait trois banqueroutes successives, est mis à mort après la troisième banqueroute. (§ 6) On punit de mort celui qui donne de la nourriture ou des vêtements à un prisonnier, sans en avoir obtenu la permission de ceux à qui le prisonnier appartient, (§ 7) ou qui, ayant trouvé un esclave fugitif ou un prisonnier qui s'est évadé, ne les remet point à leur maître. (§ 8) Lorsqu'on veut manger de la chair d'un animal, il faut lui lier les jambes, lui fendre le ventre et lui serrer le coeur avec la main, jusqu'à ce qu'il meure, après quoi on peut en manger la chair; mais si un homme égorge un animal, comme font les musulmans, il doit lui-même être égorgé. (§ 9) Si, dans le fort du combat, en chargeant l'ennemi ou en fuyant, un cavalier laisse tomber son paquet et son arc, ou quelque partie de ses effects, celui qui se trouve derrière lui doit descendre de cheval, et rendre à son camarade ce qu'il a laissé tomber; l'omission de ce devoir est punie de mort. (§ 10) Djenghiz-khan accorda l'exemption de toute corvée et charge publique aux descendants d'Ali fils d'Abou-Taleb, aux fakirs, aux lecteurs de l'Alcoran, aux jurisconsultes, aux médecins, à tous ceux qui font profession de quelqu'une des sciences, ou d'une vie consacrée à la dévotion et à la mortification, aux crieurs des mosquées, enfin à ceux qui lavent les corps des morts. (§ 11) Il ordonna de respecter toutes les religions, sans s'attacher à aucune de préférence aux autres. Il prescrivit tout cela comme autant de moyens de se rendre agréable à Dieu. (§ 12) Il défendit à tous ses sujets de manger rien de ce qui leur seroit présenté par un autre, avant que celui qui le présenteroit en eut mangé lui-même, fut-ce même un émir qui offrit de la nourriture à un prisonnier, il leur défendit de jamais manger de quoi que ce pût être, en présence d'un autre, sans le partager avec lui; il leur fit une loi de ne pas satisfaire leur appétit les uns plus que les autres, de ne point enjamber sur du feu, sur la table, ou sur le plat dans lequel on sert à manger. (§ 13) Il voulut que si quelqu'un passoit auprès de gens occupés à prendre leur repas, il descendit de sa monture, et se mit à manger avec les autres sans en demander la permission, et sans que personne pût s'y opposer. (§ 14) Il leur défendit de mettre leur main dans l'eau, et voulut qu'ils fissent usage d'un vase pour la puiser. (§ 15) Il leur enjoignit

de porter leurs vêtements sans les laver, jusqu'à ce qu'ils fussent usés. (§ 16) Il leur défendit de dire d'aucune chose qu'elle fut impure: car il disoit que toute chose est pure, et il ne faisoit aucune distinction de pur et d'impur (§ 17) Il leur fit un devoir de ne prendre parti pour aucune secte, leur défendit de prononcer les mots d'une manière emphatique et de prendre des surnoms honorifiques, et voulut qu'en adressant la parole au sultan ou à tout autre, appelât chacun simplement par son nom. (§ 18) Il enjoignit à ses successeurs de faire par eux-mêmes l'inspection des troupes et de leurs armes, quand ils seroient près de marcher au combat, de se faire représenter tout ce que les soldats devoient emporter avec eux, et de regarder tout, jusqu'à l'aiguille et au fil; et si, dans cette inspection, ils trouvoient un soldat qui il manquât quelque chose de ce dont il avoit besoin, ils devoient le punir. (§ 19) Les femmes qui accompagnoient les armées devoient faire tous les travaux et se charger de toutes les corvées imposées aux hommes, quand les hommes étoient absens et occupés à combattre, (§ 20) et il imposa aux troupes, quand elles étoient de retour des expéditions, certaines corvées pour le service du sultan dont elles devoient s'acquitter envers lui. (§ 21) Il leurs enjoignit de présenter au sultan, au commencement de chaque année, toutes leurs filles, afin qu'il choisit celles qu'il voudroit pour lui-même et pour ses fils. (§ 22) Il institua, pour commander les troupes, des émirs dont les uns commandoient mille hommes, d'autres cent hommes, et d'autres dix. (§ 23) Il voulut que si le premier des émirs venoit à commettre une faute, et que le roi lui envoyat le dernier de ses serviteurs pour le chatier, l'emir coupable se jetât par terre devant lui, avec une humble soumission, jusqu'à ce que le délégué du roi lui eut infligé la peine à laquelle le roi l'auroit condamné, fut-ce même la perte de la vie. (§ 24) Il voulut que les émirs s'adressent directement et uniquement au roi, et prononça la peine de mort contre tout émir qui s'adresseroit à tout autre que le roi. (§ 25) La même peine devoit être encourrue par quiconque quitteroit le poste à lui assigné, et le changeroit contre un autre, sans en avoir obtenu la permission. (§ 26) Il prescrivit au sultan d'établir des postes régulières, afin d'être instruit promptement de tout ce qui arriveroit dans tout l'empire.[62] (§ 27)

[62] Zu dieser Stelle bemerkt de Sacy, daß M. Muradgea d'Ohsson einen Teil der Yassa nach dieser Stelle Maqrīzīs zitierte, nämlich in seiner *Histoire des Mongols I*, p. 315, was ihm den Gedanken brachte, dieses ganze Kapitel des Maqrīzī anzuführen, und meint, daß d'Ohssons «notes curieuses» sich der Leser selber lesen möge. Diese Partie Maqrīzīs ist zu vergleichen mit der Auslegung (im Auszuge) Mīrkhonds in Langlès, *Notices et Extraits des Manuscrits, tome V*, p. 205 suiv.

Il conféra le droit de faire observer le *yasa* à son fils Djagatai. Après sa mort, ceux qui survécurent de ses enfants et de leur gens, se conformèrent aux ordonnances du *yasa* avec autant d'exactitude que les premiers Musulmans en mettoient à obéir aux lois de l'Alcoran; c'étoit pour eux une sorte de religion, et l'on n'a pas connoissance qu'aucun d'eux ait agi en rien d'une manière contraire au *yasa*.»

Es folgen jetzt Fragmente der *Yassa*, d. h. Anführungen derselben bei Dschuweini[63] mit Rückbezug auf die betreffenden Paragraphen des Textes des Maqrīzī:

(I,15) It is the *Yasa* and custom of the Mongols that whoever yields and submits to them is safe and free from the terror and disgrace of their severity. Moreover they oppose no faith or religion. They have exempted and dispensed the most learned of every religion from every kind of occasional tax and from the inconvenience of contributions; their pious foundations and bequests for the public and their husbandsmen and ploughmen have also been recognized as immune. (: § 10). — (I, 23) On the laws which Chingis-khan framed and the *Yasas* which he promulgated after his rise to power (Diese Kapitelaufschrift Dschuweinis bezieht sich auf den Anfang des Abschnittes Maqrīzīs über die *Yasa*s und spricht dafür, daß die *Yassa* um und nach 1206 eingeführt wurde)[64] — (I,25) In accordance and agreement with his own mind he established a rule for every occasion and a regulation for every circumstance; while for every crime he fixed a penalty. And since the Tartar peoples had no script of their own, he gave orders that Mongol children should learn writing from the Uighur; and that these *Yasa*s and ordinances should be written down on *rolls*.[65] These rolls are called the *Great Book of Yasas*,[66] are kept in the treasury of the chief princes. Wherever a khan ascends the throne, or a great army is mobilized, or the princes assemble and begin (to consult together) concerning affairs of state and the administration thereof, they produce these rolls and model their actions thereon; and proceed with the disposition of armies or the destruction of pro-

[63] In der Übersetzung J. A. Boyles, s. oben, Anm. 26. Die Zahlen in den Klammern betreffen den Band und die Seite der Übersetzung.

[64] Dieses Kapitel ist ins Russische übersetzt von Prof. Minorski, vgl. C. Vernadsky, *O sostavě velikoj jasy Čingis-chana*, Brüssel 1939, eine englische Übersetzung von Prof. Vernadsky ist in den *Annales de l'Institut Kondakov*, 1939, XI, S. 37—45.

[65] Was damit gemeint ist, weiß ich nicht. Handelt es sich da um eine Buchrolle? Vgl. Th. Fr. Carter, *The Invention of Printing in China* . . . New York 1925. S. 43.

[66] Ein neuer Titel des Buches? Andere Titel s. oben.

vinces and cities in the manner therein prescribed. — (I, 26) Being the adherent of no religion and the follower of no creed, he eschewed bigotry, and the preference of one faith to another, and the placing of some above others; rather he honoured and respected the learned and pious of every sect, recognizing such conduct as the way to the Court of God (: § 11). — (I,26) It is one of their laudable customs that they have closed the doors of ceremony, and preoccupation with titles, and excessive loofness and inaccessibility; which things are customary with the fortunate and the mighty. When one of them ascends the throne of the Khanate, he receives one additional name, that of Khan or Qa'an, than which nothing more is written (in official documents); while the other sons and his brothers are addressed by the name they are given at birth, both in their presence and in their absence; and this applies both to commoners and to the nobility. And likewise in directing their correspondence they write only the simple name, making no difference between Sultan and commoner; and write only the gist of the matter in hand, avoiding all superfluous titles and formulas (: § 17). — (I,31) The reviewing and mustering of the army has been so arranged that they have abolished the registry of inspection and dismissed the official and clerks. For they have divided all the people into companies of ten, appointing one of the ten to be the commander of the nine others; while from among each ten commanders one has been given the title of «commander of the hundred», all the hundred having been placed under his command. And so it is with each thousand men and so also with each the thousand, over whom they have appointed a commander whom they call «commander of the *tümen*»; who in turn apply to the commanders of thousands, and so on down to the commanders of tens. There is a true equality in this; each man toils as much as the next, and no difference is made between them, no attention being paid to wealth or power . . . (§ 22). — (I, 32) Another *Yasa* is that no man may depart to another unit than the hundred, thousand or ten to which he has been assigned, nor may he seek refuge elsewhere. And if this order be transgressed the man who transferred is executed in the presence of the troops, while he that received him is severely punished. For this reason no man can give refuge to another; if (for example) the commander be a prince, he does not permit the meanest person to take refuge in his company and so avoids a breach of the *Yasa*. Therefore no man can take liberties with his commander or leader, nor can another commander entice him away[67] (§ 25). — (I,33) Again, when the

[67] Vgl. dazu *MNT*. § 156.

extent of their territories became broad and vast and important events fell out, it became essential to ascertain the activities of their enemies, and it was also necessary to transport goods from the West to the East and from the Far East to the West. Therefore throughout the length and breadth of the land they established *yams*, and made arrangements for the upkeep and expenses of each *yam*, assigning thereto a fixed number of men and beasts as well as food, drink and other necessities. All this is shared out amongst the *tümen*, each two *tümen* having to supply one *yam*. Thus, in accordance with the census, they so distribute and exact the charge, that messengers need make no long detour in order to obtain fresh mounts while at the same time the peasentry and the army are not placed in constant inconvenience. Moreover strict orders were issued to the messengers with regard to the sparing of the mounts, etc., to recount all of which would delay us too long. Every year the *yams* are inspected, and whatever is missing or lost has to be replaced by the peasentry (§ 26). — (I,33) Furthermore, when moonlike damsels are found in the army they are gathered together and dispatched from the tens to the hundreds, and each man makes a different choice up to the commander of the *tümen*, who makes his choice also and takes the maidens so chosen to the Khan or the princes. These too make their selection, and upon those that are deemed worthy and are fair to look upon they recite the words «Keep them honourably», and upon the other, «Put them away with kindness». And they cause them to attend on the Royal Ladies until such time as it pleased them to bestow them on others or to lie with them themselves (§ 21). — (I,33 f.) Since all countries and peoples have come under their domination, they have established a census after their accustomed fashion and classified everyone into tens, hundreds and thousands; and required military service and the equipment of *yams* together with the expenses entailed and the provision of fodder — this in addition to ordinary taxes; and over and above all this they have fixed the *qupchur* charges also. — (I,34) They have a custom that if an official or a peasent die, they do not interfere with the estate he leaves, be it much or little, nor may anyone else tamper with it. And if he have no heir, it is given to his apprentice or his slave. On no account is the property of a dead man admitted to the treasury, for they regard such a procedure as inauspicious. (When Hülegü — so referiert Dschuweini weiter — appointed me to (the governorship of) Bagdad, the inheritance taxes were in force in all that region; I swept away that system and abolished the imposts that had been levied in the countries of Tustar and Bayat. There are many other *Yasas*, to record each of which would delay us too long; we

have therefore limited ourselves to the mention of the above.) — (I,53) It is the custom of the Mongols in the case of a criminal who is worthy of death, but whose life has been spared to sent him into the wars, arguing that if he is fated to be killed he will be killed in the fighting. Or else they send him on an embassy to foreign peoples who they are not entirely certain will send him back; or again they send him to hot countries whose climate is unhealthy. — (I,40) To Chaghatai, who came next to him, fell the administration of the *Yasa* and the law, to the enforcement thereof and the reprimending and chastisement of those that contravened it. (§ 28). — (Nachdem Tschingis-Khan über Ong-Khan gesiegt hatte.) (I,39). Then he established new laws and laid the foundation of justice; and whichever of their customs were abominable, such as theft and adultery, he abolished; something of which has been mentioned in the previous chapter. (s. Maqrīzī gleich am Anfang des zweiten Abschnittes und § 1.) — (I,78) He had then posted guards (whom they call *qaraqchis*) upon the highways and issued a *Yasa* that whatever merchant arrived in this territory, should be granted safe conduct, while whatever marchandise was worthy of the Khan's acceptance should be sent to him together with the owner. — (I,81) When the dust of the sedition of Küchlüg and Toq-Toghan had settled and the thought of them had been dismissed from his mind, he equipped and instructed his sons, the great emirs, the noyans and the thousands, hundreds and tens, disposed the two wings and the vanguard, proclaimed a new *Yasa,* and in the year 615 (A. D. 1218/19) commenced the march (s. auch oben, diese Stelle versetzt die Herausgabe der *Yassa* auf die Zeit nach dem Siege über die Naimanen und die Merkiten, MNT. § 236 und § 237, was wieder in das Jahr 1206 fällt.) — (I,180—182) He called to him his sons Chaghatai, Ögetei, Ulugh-Noyan, Kölgen, Jürchetei and Orchan, and addressed them as follows: «The severity of my illness is greater than can be cured by treatment, and, of a truth, one of you must defend the throne and the power of the State and raise up that pedestal which has received so strong a foundation. For if all my sons wish each of them to become Khan, and be the ruler, and not be subservient to one another, will it not be like the fable of the snake with one head and the snake with many heads?» When he had finished speaking these words and admonitions, which are the pivot of their deeds and their *Yasa* . . . — (I, 186) (Ögedei sagt bei seiner Wahl zum Großkhan:) . . . in accordance with the Mongol custom, it is the youngest son from the eldest house that is the heir of his father and Ulugh-Noyan is the youngest son of the eldest *ordu* and was ever in attendance on Chingis-Khan day and night, morning and evening, and has seen and heard and

learnt all his *Yasas and customs* . . . — (I,189) First of all he (= Ögetei) made a *Yasa* that such ordinances and commands as had previously been issued by Chingiz-Khan should be mentioned, and secured, and protected against the evils of change, and alteration, and confusion. Now, from all sides there had come talebearers and informers to report and make known the doings of each of the emirs and governors. But Qa'an said: «Every hasty speech which until the day of our accession hath issued from the mouth of any man, we shall pardon and cancel it; but if from henceforth any man shall set foot to an action that contravenes the old and the *new ordinances and Yasas*, the prosecution and punishment of that man shall be proportionate to his crime.» And after decreeing these *Yasas* he dispatched armies to all the clime of the world. — (I,205) Now Chaghatai was extremely zealous in enforcing the *Yasa* and spared no one who had deviated even slightly from it. (Betrifft die Begebenheit, als Ögedei auf einen Mohammedaner traf, der mitten im Strome sitzend sich wusch, und Dschaghatai ihn töten lassen wollte, s. Maqrīzī § 14 und § 15 usw. Weiter sagte Ögedei:) «. . . This man shall be held in custody until to morrow, when we can inquire into his case and ascertain the reason for his violating our *Yasa*.» . . . «To whom could it occur to meditate breaking our *Yasa* and commandment or swerving a single hair's breadth therefrom?» — (I,206) When they first rose to power they made a *Yasa* that no one should slaughter animals by cutting their throat but should slit open their breasts after the Mongol's own fashion (§ 8). — «This poor man has observed the commandment of our *Yasa* and this Turk has infringed it.» (Betrifft einen Mohammedaner, der auf die muslimische Weise ein Tier schlachtete und einen Kyptschaken, der ihn sah und vor den Ögedei brachte, wodurch er den Satz der *Yassa* übertreten hat, daß man das Tun des Anderen nicht belauschen soll, Maqrīzī § 3.) — (I,207) (Ögedei sagte:) «It is also in conformity with the *ancient Yasa of Chingiz-Khan*, according to which the blood-money for a Moslem is forty *balish* and for a Khitayan a donkey.» (Darüber s. oben). — (I, 255) Ötegin wollte sich des Khanats bemächtigen, obwohl Güjük dazu bestimmt war, da es aber eine delikate Sache war, konnte man die Frage nicht fremden Leuten vorsetzen und die Prinzen vom Blute Mengü und Hordu examinierten die Sache und (when they had completed their task, a group of emirs put him to death in accordance with the *Yasa*.) Nach dem Tode Ögedeis handelte jedermann nach seinem Gutdünken zu seinem Vorteil, ohne Einverständnis mit den Anderen. (And since what had been done was outside their *Yasa and custom*, they were ashamed and hung their heads in confusion. And the *paizas* and *yarlighs* of everyone of them were

called in and laid before the author with the words: «read what thou hast written». But Beki (= Sorqoqtani) and her sons held their heads high, for no one could produce any document of theirs that was contrary to *Yasa*. In all his speaches Güyük Khan used to hold them up as an exemple; and because of their observance of the *Yasas* he held others lightly but them he praised and louded. And he made a *Yasa* that just as Qa'an, at the time of his accession, had upheld the *Yasas of his father* and had not admitted any change or alteration of his statutes, so too the *Yasas and statutes of his own father* should be immune from the contingencies of redundance and deficiency and secure from the corruption of change and every *yarligh* that had been adorned with the royal *al-tamgha* should be signed again without reference to the Emperor. — (I, 262)) Als Güjük gestorben war (the roads were closed) as is their custom and wont whenever a king dies (and a *Yasa* was promulgated to the effect that everyone should halt in whatever place he had reached, whether it was inhabited or desert). — (I,272) For fear of his (i.e. Chaghatai's) *Yasa* and punishment his followers were so well disciplined that during his reign no traveller so long as he was near his army, had need of guard or patrol on any stretch of road; and, as is said by way of hyperbole, a woman with a golden vessel on her head might walk alone without fear or dread. And he enacted *minute Yasas* that were an intolerable imposition upon such as the Taziks, e.g. that none might slaughter meat in the Moslem fashion nor sit by day in running water, and so on. The *Yasa* forbidding the slaughter of sheep in the lawful manner he sent to every land; and for a time no man slaughtered sheep openly in Khorasan, and Moslems were forced to eat carrion (§ s. oben). — (II, 499) He (i.e. Qa'an) likewise ordered them to be told that in accordance with their deserts and the *Yasa of Chingiz-Khan*, according to which a lying *aiqaq* (in Turkish «informer») is punished with death, they ought to have been executed as warning to others; but since they had come a long way to reach his Court and their wives and children were awaiting them, he did not wish bad news of them to reach the households and had therefore spared their lives. But they should not again engage in such actions. To Körgüz he gave the following message: «These people are our servants. We have pardoned their crimes. If therefore thou continuest to bear a grudge against them, thou too will be at fault and it is not difficult to kill the like of thee.» (: § 3). — (II,501) He (the father of Djuweini) pitched this tent and feasted in it for day on end, during which time the *yarlighs* were read out and *the newly decreed Yasas* promulgated to all creation. — (II, 508) After the death of Qa'an (= Ögetei) the princes had each of them taken possession of a region or district, made

assignements on the taxes by means of drafts and transfers and issued *yarlighs* and *paizas* (in their own name), which was contrary to their *ordinances and Yasas*. Accordingly the Emir Arghun commanded the collection of every *paiza* and *yarligh* issued by the princes after Qa'ans death . . . — (II,517) (Über die Abgaben und Taxation, *qupčur* etc.) And for every circumstance and contingency he (= Emir Arghun) made a *Yasa*, some of which are mentioned in the chapter on the accession of Mengü Qa'an (s. below pp. 598—600), and when *the decrees and the Yasas* had been promulgated . . . — (II,518) He then issued a *yarligh* concerning the *various Yasas*, of which the chief purpose was to alleviate the plight of the people . . . — (II, 519) . . . Emir Arghun . . . caused the *yarlighs* to be read out and expounded the *Yasas of Mengü Qa'an* to the revenue officials and *mutasarrifs*. And from each he exacted written statement that he would not violate the principles thereof nor neglect the matters referred to therein . . . — (II,549) By the *Yasa and custom* of the Mongols the father's place passes to the youngest son by the chief wife. Such was Ulugh Noyan, but it was *Chingiz-Khan's Yasa* that Ögetei should be Khan and in obedience to father's command Ulugh-Noyan went to great pains in order to set Qa'an upon the throne of the Khanate and was most assiduous in his exertions to establish him firmly upon the seat of kingship. — (II, 551) As for her (= Sorqoqtani Beki's) control and management of her sons, though each of them is a Khan and a personality in the mould of his intellect, and superior to all (other) princes in shrewdness and sagacity, nevertheless, whenever by reason of the occurrence of a death they awaited the accession of a new Khan, she would allow no change or alteration of *the ancient ordinances or Yasas*, although, in fact, they had the licence of authority and of command and prohibition. So it was that when Güyük Khan was raised to the Khanate and there was search and inquiry as to which of the princes had deviated from the *Yasa and established custom* and had issued *paizas* and *yarlighs*, he commanded that every order and *paiza* that had been issued since the death of Qa'an should be withdrawn. — (II,559 f.) (Batu sagt vor der Wahl Möngkes zum Großkhan:) The administration of so great a realm and the advancement of so delicate a matter can be effected by such a person, and only such a person can extricate himself from the straits of entrance and egress, as has known and experienced *the Yasa of Chingiz-Khan and the customs of Qa'an* and in the race course of wisdom and the hippodrome of manliness has borne off the read of excellence from all his peers and equals, and has in person supervised important affairs and been in charge of weighty matters, and in the overcoming of difficulties, and the crushing of rebels

has provided unanswerable proofs. — (II,573) . . . and since none of them dreamt that the *Yasa of the World Emperor Chingiz-Khan* could be changed or altered . . . — (II,723) Now it had been laid down in *the original Yasa of Chingiz-Khan* and also in *the decree of Mengü Qa'an* that none of that people should be spared, not even the babe in its cradle . . .[68] — (II,724) As for Rukn-ad-Din, upon his arrival in Qara-Qorum, the World-Emperor Mengü-Qa'an said: «It was unnecessary to bring him on so long a journey. Our ancient *Yasa* is well known.» He would not allow him to offer presents but issued the following command to him: «Seeing that thou claimest to be *il*,[69] why hast thou not destroyed certain castles such as Girdkuh and Lammasar? Thou must go back and when thou hast dismentled those castles, thou shalt again have the honour of *tikišmiši* . . .»[70]

Wie man aus den hier verglichenen Texten des Maqrīzī und des J̌uwainī ersieht, gibt es auf beiden Stellen viele Übereinstimmungen, welche also auf einem gemeinsamen Texte fußen müssen; was nicht wörtlich auch bei J̌uwainī übereinstimmt, stimmt überein wenigstens dem Inhalte nach; wenn bei J̌uwainī mehr als bei Maqrīzī zu finden ist, kommt es wohl daher, daß J̌uwainī zeitlich und örtlich näher der Quelle des Wissens um die *Yassa* lebte und auch spätere Ergänzungen derselben anführen konnte, denn, wie aus seinem Text zu schließen ist, wurden nachträglich die a l t e n Gesetze, die aus der Zeit des Begründers der mongolischen Herrschaft stammten, durch n e u e r e Gesetze von seinen Nachfolgern ergänzt oder vervollkommnet. An vielen Stellen wird neben dem Gesetz auch der alte Brauch angeführt, so daß es sich bei der *Yassa* um Gesetz u n d Brauch (Tradition, tradionelle Gewohnheit) handelt. Es bleibt also Maqrīzīs Text auch nach dem Vergleich mit J̌uwainī die wohl vollkommenste Zitierung des uns nicht erhaltenen (d.i. nicht im Urtext erhaltenen, mongolisch mit uigurischer Schrift von Šigi-Qutuqu aufgeschriebenen) Kodexes des Čingis-qan (*Činggis qagan no yeke ǰasaq* in der Sprache der *Geheimen Geschichte der Mongolen*).

[68] Es handelt sich um Rukn-ad-Dīn und die Ismā'iliten, deren Geschichte Dschuwejni II, 641—725 (Boyle's Übersetzung) erzählt. Siehe Lewis, *The origins of the Ismā'ilism*, Cambridge 1940, weiter Fidā'ī, *Kitāb bi chidājat al-mu'minīn aṭ-ṭālibīn* («*Istorija ismalizma*»). Po tadžikskoj rukopisi izdal, predisloviem i primečanijami snabdil A. A. Semenov. Moskva 1959.

[69] Boyle l. c. *il šudan* «to surrender, to tender submission», *il* «obedient, submissive» → *bulgha* rebellious, at war», cf. Pelliot, *Les Mongols et la Papauté*, 126, 127, Mostaert—Cleaves, *Trois documents* . . . 454, 492—3.

[70] Boyle l. c. «making obeisance» either by offering of presents or by standing to attention.

Es wäre noch nachzusehen, was in dieser Hinsicht der Geschichtsschreiber der Mongolen Raschid-ud-Din[71] bietet. M. E. sind es aber nicht Gesetzsprüche, sondern eher «weise Worte», die dieser gescheite Höfling der Hülegiden mitteilt. Man vergleiche folgende Stellen aus seinem Geschichtswerk:

(I,2,259) Tschingis-Khan sagte: «Ein Volk, dessen Söhne sich nicht nach den *Biliks* der Väter gerichtet haben, dessen jüngere Brüder auf die Worte der älteren Brüder nicht Rücksicht nahmen, dessen Männer sich nicht auf ihre Frauen verlassen konnten, und wo sich die Frau nicht nach dem Befehl des Mannes richtete, wo die Schwiegermütter ihre Schwiegertöchter nicht guthießen und die Schwiegertöchter die Schwiegermütter nicht ehrten, wo die Großen die Kleinen nicht schützten und die Kleinen den Rat der Älteren nicht entgegennahmen, wo die Großen nahe den Herzen ihrer Diener standen und die Herzen derer, die außer ihrer Umgebung standen, zu sich nicht näher bringen wußten, wo Leute, die im Wohlstand lebten, die Bevölkerung des Landes nicht bereicherten und diese nicht unterstützten, die Bräuche (*jūsūn*) und die Gesetze (*jāsā*) verachteten, die Erwägungen des Verstandes und der Umstände, und aus diesem Grunde Widersacher der Beherrscher des Staates geworden sind: bei solchem Volke verdunkelten Diebe, Lügner, Feinde und verschiedene Spitzbuben die Sonne an seinen eigenen Platze, anders gesagt, sie beraubten es, seine Pferde und Tabune fanden keine Ruhe und die Pferde, auf denen sie (wenn sie in den Krieg zogen) ritten, als Vorhut (*mańgale*), waren deshalb erschöpft, so daß sie, natürlich, umfielen, starben, verfaulten und zu nichts wurden.» (Diese Stelle sieht aus, wenn sie nicht von dem Verfasser ersonnen ist, als Präambel zu einem Gesetzbuch.) — (I,2,259) Seine (des Tschingis) ungemein strenge *Yassa* hat bei ihnen (d. i. bei den Völkerschaften) Ordnung eingeführt: die weise und tapfer waren, machte er zu Emiren, denjenigen, die er als flinke und behende fand, befahl er (anvertraute er) den Lagerplatz, den Nichtsnutzen gab er Peitschen und schickte sie das Vieh hüten. — (I,2,260) Wenn in der Zukunft, vielleicht in 500, 1.000 und 10.000 Jahren, die Nachkommen, die auf die Welt kommen, auf dem Thron des Khans sitzen werden und ebenso (wie Tschingis) die Bräuche (*jūsūn*) und das Gesetz (*jāsāq*) des Tschingis-Khan bewahren werden, die im Volke zu Allem

[71] Unten zitiert nach der russischen Übersetzung *Sbornik letopisej I* 1, M.—L. 1952, *I* 2, 1952, *II*, 1960, *III*, 1946, von L. A. Chetagurov, O. I. Smirnov, Ju. P. Verchovskij und A. K. Arends.

nützlich sind, und wenn sie diese nicht abändern, dann steigt vom Himmel ihrer Herrschaft Hilfe herab, und sie werden immer in Freude und Froheit (wohnen). — (I,2,260) Weiter sagte er (Tschingis-Khan): «Wenn die Großen, die Bahadure und Emire, die bei den vielen Kindern der Herrscher sein werden, die später auf die Welt kommen, sich nicht fest an das Gesetz halten werden, dann kommt der Staat ins Wanken und wird unterbrochen, man wird leidenschaftlich den Tschingis-Khan suchen, aber man wird ihn nicht finden». — (I,2,260) Weiter sagte er: «Nur diejenigen Emire der Tumane, der Tausende und der Hunderte, die zum Anfang des Jahres und zu seinem Ende kommen und aufmerksam den *Biliken* Tschingis-Khans zuhören, und dann zurückkehren, können an der Spitze des Heeres stehen. Diejenigen aber, die in ihrer Jurte sitzen und den *Biliken* nicht zuhören, ähneln dem in tiefes Wasser gefallenen Stein oder dem ins Rohrdickicht geschossenen Pfeile, beide verschwinden ohne Spur. Solche Leute eignen sich nicht zu Anführern». — (I,2,260) Weiter sagte er: «Jeder, der sein Haus in Ordnung zu halten vermag, ist imstande, auch seine Herrschaft (*mulk*) in Ordnung zu halten, jeder, der, wie es bestimmt ist, zum Kampf zehn Leute ausrüsten vermag, ist dessen würdig, daß man ihm eine Tausend oder einen Tuman anvertraue, er ist fähig, sie zum Kampfe auszurüsten.» — (I,2,260) Weiter sagte er: «Jeder, der imstande ist, vom Bösen sein Inneres zu reinigen, ist imstande, vom Bösen eine Herrschaft zu reinigen». — (I,2, 260) Weiter sagte er: «Jeden Emir der Zehn, der nicht imstande ist, zum Kampfe seine Zehn auszurüsten, beschuldigen wir mitsamt seiner Frau und Kindern, und aus seiner Zehn wählen wir einen als Emir aus, und so werden wir vorgehen mit den Emiren der Hunderte und der Tausende und auch mit dem Emir der Zehntausend». — (I,2,260) Weiter sagte er: «Man kann allenthalben ein Wort wiederholen, das drei Weisen übereinstimmig würdigen, im Gegenfall kann man sich darauf nicht verlassen. Vergleiche sowohl dein Wort als das Wort eines Anderen mit den Worten des Weisen; wenn es übereinstimmen wird, dann kann man es aussprechen, im Gegenfall soll man es nicht aussprechen.» — (I,2,260) Weiter sagte er: «Wenn jemand zu einem Älteren kommt, soll er nichts sagen, solange ihn der Ältere nicht befragt. Und dann soll er in Übereinstimmung mit dieser Frage die passende Antwort geben, denn, wenn er die Antwort vor der Frage gibt, ist es gut, wenn man ihn hört, im Gegenfalle wird er kaltes Eisen schmieden». — (I,2, 260 f.) Weiter sagte er: «Gut kann man nur ein solches Pferd nennen, das gut geht, wenn es satt ist und stark im Körper, und gleich gut geht, wenn es schwach ist. Ein Pferd aber, das gut geht nur in einem von diesen drei Fällen, kann man nicht gut nennen». — (I,2,261) Weiter sagte er: «Die

älteren Emire, die Anführer sind, und alle Soldaten haben die Pflicht, wenn sie in den Krieg ziehen, jeder seine Benennung und seinen militärischen Ruf (*āwāze*, Losungswort, Gefechtsgeschrei?) zu bestimmen, ähnlich, wie sie ihre Benennungen bestimmen, wenn sie auf die Jagd fahren, immer zu dem höchsten (Gott) betend, mit ihrem ganzen Herzen auf ihn vertrauend, und sie sollen die gehörige Ordnung der acht Himmelsgegenden bitten, damit sie durch die Kraft des ewigen Gottes die vier Himmelsgegenden zugleich umfassen». — (I,2,261) Weiter sagte er: «Unter der (friedlichen) Bevölkerung seid gemäßigt (friedlich) wie ein junges Kalb, aber zu Kriegszeiten stürzet los in den Kampf wie ein hungriger Habicht, der auf das Wild losstürzt». — (I,2,261) Weiter sagte er: «Ein Wort, das man mit dem Gedanken: Ist es gut? ausgesprochen hat, kann man, wenn es in Ernst oder in Scherz ausgesprochen worden ist, nicht mehr zurücknehmen». — (I,2,261) Weiter sagte er: «Der Mann ist nicht die Sonne, damit er sich (zugleich) überall den Leuten zeigte. Die Frau, wenn ihr Mann auf die Jagd oder in den Krieg zieht, soll das Haus in Ordnung halten und die Einrichtung, damit, wenn ein Sendbote oder Gast ins Haus kommt, er alles in Ordnung findet, und sie ihm ein gutes Essen zubereite und alles, was sich für den Gast eignet. (Eine solche Frau) macht tatsächlich ihrem Mann eine gute Reputation, sie hebt seinen Namen und ihr Mann steigt in allgemeinen Versammlungen wie ein Berg. Die guten Eigenschaften des Mannes erkennt man nach den guten Eigenschaften seiner Frau. Wenn die Frau dumm und unverständig, liederlich und unordentlich ist, erkennt man nach ihr auch ihren Mann». — (I,2,261) Weiter sagte er: «In unruhigen Zeiten soll man so reiten, wie, so wird erzählt, Darakaj-Uge aus dem Stamme der Katakin ritt. Er reiste in unruhiger Zeit (*bulgāq*), es waren mit ihm zwei Nöker. Von fernher bemerkten sie zwei Reiter. Die Nöker sagten: «Wir sind drei, überfallen wir sie, sie sind nur zwei» Er antwortete: «Wie wir sie gesehen haben, haben auch sie uns gesehen, wir dürfen sie nicht überfallen». Er schlug das Pferd mit der Peitsche und ritt weg. Nachher wurde es klar, daß der eine von den zweien Timur-Uge aus dem Stamme der Tataren war, und daß er vorher in einem Engpaß rund fünfhundert Mann im Hinterhalt hinterließ, seine Nöker, und daß er sich selbst zeigte, damit, wenn ihn diese drei Reiter überfallen, er den Rückzug antrete und sie dem Hinterhalt näher bringe und sie mit Hilfe der in Hinterhalt lauernden Nöker überrumpele. Aber Darakaj-Uge fiel das ein und er floh. Er hatte in der Umgebung zwanzig andere Nöker, kam zu ihnen und führte alle heil weg. Der Sinn (dieser Erzählung) ist dieser: Beim Handeln soll man vorsichtig und behutsam sein». — (I,2,261) Wir begeben uns auf die Jagd und töten viele Marals,

wir begeben uns auf Kriegszüge und vernichten viele Feinde. Solange uns der höchste Gott den Weg weist, wird es uns leicht, die Leute vergessen es und sehen hier etwas anderes». — (I,2,261 f.) Weiter sagte er: «Es gibt keinen größeren Helden als Jesün-Baj und keinen Menschen gibt es, der seinem Talent ähnelte. Aber da er nicht die Schwierigkeiten des Kriegszuges fühlt und Hunger und Durst nicht spürt, hält er alle anderen Leute, die Nöker und die gewöhnlichen Reiter, die mit ihm sind, für sich ähnlich in der Befähigung die Schwierigkeiten des Kriegszuges auszuhalten, sie können sie aber nicht aushalten. Deshalb ist er nicht würdig Anführer zu sein. Es zu sein ist der Mensch würdig, der selbst weiß, was Hunger und Durst ist, und deshalb die Fähigkeiten der anderen beurteilt, derjenige, der mit Überlegung reitet und nicht zuläßt, damit seine Soldaten hungern und Durst leiden und das Vieh schwach wird». — (I,2,262) Weiter sagte er: «Wie unsere Kaufleute (*ūrtāq*) mit goldgestickten Kleidern und mit guten Sachen (*tanġsūq*) kommen und fest glauben, daß sie Gewinn von solchen Stoffen und Geweben haben werden, so sollen auch die militärischen Emire die Söhne gut das Pfeilschießen und das Pferdereiten lehren, und im Einzelkampf, und sie in diesen Sachen üben. Und sie so kühn und furchtlos machen, damit sie wie energische Kaufleute sind in der Kunst, die sie kennen.» — (I,2,262) Weiter sagte er: «Nach uns werden die Mitglieder unseres Geschlechts (*uruq*) in goldgestickte Kleider sich kleiden (*qabā*) und werden schmackhafte und fette Speisen essen, sie werden auf schöne Pferde aufsitzen und schönwangige Frauen umarmen, aber sie werden nicht sagen: Das alles haben unsere Väter und ältere Brüder (*āqā*) gesammelt, und sie werden auf uns und diesen großen Tag vergessen». — (I, 2,262 f.) Weiter sagte er: «Wenn ein Mensch, der Wein und Branntwein trinkt, sich sattrinkt, wird er blind und ist nicht imstande, etwas zu sehen, er wird taub, er hört nicht, wenn man ihn ruft, er wird stumm, wenn man mit ihm spricht, er ist nicht imstande, zu antworten, wenn er sich sattrinkt, ähnelt er einem Menschen, der stirbt; wenn er sich aufrichten will, wird er es nicht imstande sein, gerade so, wie ein erstarrter und betäubter Mensch, den man beim Kopf gepackt hat. Im Wein und Branntwein ist weder Nutzen noch Verstand, weder Edelmut noch gutes Benehmen und gute Sitte. In der Trunkenheit machen die Leute dumme Sachen, sie töten sich gegenseitig und hadern sich. Der Wein hält den Menschen davon ab, was er kennt, auch von den Künsten, in denen er sich auskennt, er wird zum Vorhang (oder ein Stauwerk) auf seinem Wege zu seinem Werk. Und er wird zu solchem Menschen, daß er seinen ihm bestimmten Weg verliert und den gedeckten Tisch ins Feuer und dann ins Wasser wirft. Ein Herrscher, der Wein zu trinken

liebt und Branntwein, ist nicht imstande, große Taten zu vollbringen und *Biliks* herauszugeben und wichtige Bräuche (einzuführen); ein Emir, der Wein und Branntwein liebt, ist nicht imstande, das Werk weder eines Tausends noch eines Hunderts noch eines Zehns in Ordnung zu halten, und kann es nicht zu Ende führen. Ein Leibwächter, der Wein liebt, ist strengstens zu belohnen, ihn erwischt eine große Strafe. Die Leute *karaču* oder gewöhnliche Leute (*ʿāmne*), die betäubende Getränke lieben, versaufen ganz ein Pferd, ihre Herde und alles, was sie haben, und werden Bettler; die dienenden Leute (*hidmatkār*), die Wein zu trinken lieben, quält und bringt in Unruhe das Schicksal. Die berauschenden Getränke schauen nicht auf Person und Herz, sie machen dumm Gute und Böse und fragen nicht, ob der Mensch schlecht ist oder gut. Sie machen dumm die Hände, sodaß diese der Fähigkeit zu fangen und der Kühnheit los werden, sie machen dumm die Füße, und diese hören auf, sich zu heben und zu gehen; sie machen dumm das Herz, und dieses ist nicht imstande, zu denken, sie stoßen aus der Maschine alle Gefühle und die Waffen des Denkens. Wenn es kein Mittel gegen das Trinken gibt, dann ist es notwendig (nur) dreimal im Monate zu trinken. Wenn du das Maß drei übertrittst, verübst du ein vergehen. Wenn der Mensch im Laufe eines Monats nur zweimal trinkt, so ist das besser, und wenn nur einmal, ist es noch lobenswerter, und wenn er überhaupt nicht trinken wird, was gibt es besseres? Aber wo findet man einen solchen Menschen, der überhaupt nicht trinken würde, und wenn man einen solchen findet, dann muß man ihn schätzen». — (I,2,263) Einmal hat Tschingis-Khan auf den Bergen, die Altaj heißen, seinen Lager bezogen, er betrachtete mit seinen Augen die Horden, die Diener und die Umgebung und geruhte zu sagen: «Meine Sorge und mein Bestreben in Hinsicht auf die Schießer (*qūrčīān*) und die Wachen (*turqāq* vom türk. *turmaq* «stehen, wohnen») die wie ein tiefer Wald schwarz erscheinen, auf die Gemahlinnen, die Schwiegertöchter und die Töchter, die wie das Feuer sich röten und glänzen, sind wie folgt: ihren Mund mit der Süßigkeit des Zuckers meines Wohlwollens süß zu machen und sie von Kopf zu Fuß mit goldgestickten Kleidern auszuschmücken, sie auf Pferde stillen Ganges zu setzen, sie mit reinem und schmackhaftem Wasser zu tränken, ihrem Vieh gute grasreiche Weiden zu widmen, zu befehlen die großen Wege und Trakte, die öffentliche Wege (*šārʿ-iʿāmm*) sind, von Windbruch und Kot und alledem, was Schaden verursachen kann, zu reinigen, und nicht zulassen, damit Disteln wachsen und damit die Pflanzen trocken wären». — (I,2,263 f.) Weiter sagte er: «Wenn jemand von unserem *Urug* die *Yassa, die genehmigt ist*, verletzt, soll man ihn mit Worten ermahnen. Wenn er sie zweimal verletzt, soll man ihn ge-

mäß dem *Bilik* bestrafen, und wenn zum drittenmal, soll man ihn in das ferne Land *Baldschin -Kuldschur* schicken. Wenn er hinkommt und zurückkehrt, wird er schon verständig werden. Wenn er aber nicht besser wird, soll er Fesseln bekommen und Kerkerhaft. Wenn er da herauskommt und sich die Normen des Handels (*adab*) aneignet, und ein vernünftiger Mensch wird, um so besser, im Gegenfall sollen alle seine nahen und fernen Verwandtten zusammenkommen und sich beraten und entscheiden, wie man ihn behandeln soll». — (I,2,264) Weiter sagte er: «Jeder von den Emiren der Tümen, des Hunderts und des Tausends soll sein Heer in voller Ordnung und Bereitschaft halten, um jederzeit in den Krieg ziehen zu können, wenn ein Ferman und Befehl kommt, ohne Unterschied, ob während des Tages oder zur Nachtzeit».. — (I,2,264) Weiter sagte er: «Jeder Knabe, der in *Bargudschin-Tokum*, am *Onon* und *Kerulen* geboren wird, wird (von Natur her) tapfer und kühn, bewandert und gewandt sein, ohne daß man ihm viel rät und ihn lehrt. Jedes Mädchen, das dort geboren wird, wird gut und mit schönem Gesicht ohne Schmuck, Haarkämmen (*mašāġ*) und Schminke und wird ungewöhnlich kunstfertig, geschickt und tugendhaft sein». — (I,2,277) Als Tschingis-Khan den Söhnen und den oben angeführten Personen die genannten Emire mitsamt dem Heere zuteilte, wie pünktlich beschrieben worden ist, erließ er folgenden Befehl: «Ich habe euch diese Emire gegeben, aber (merket euch) ihr seid noch kleine Kinder, und ihr Lebensweg ist groß. Wenn sie ein Vergehen verüben, tötet sie nicht nach euerem Wunsch, aber haltet zuerst Rat mit mir. Nachher haltet Rat miteinander und erfüllt gemäß der *Yassa*». — (I,2,278) Nach seinem Tode (des Toluj-Khan) blieben sie (die angesehenen Emire des Heeres) gemäß dem Brauch bei seiner ältesten Gemahlin Sorkuktani-Begi und bei seinen Söhnen Mengu-Khan, Kubilaj-Khan, Hulagu-Khan und Arig-Buka». — (III, 282 wird im Ferman des Sultan Mahmud Ghazan, der als Formular der Zuteilung des Ikta dem mongolischen Heer im Iran angeführt wird, die *Yassa* mehrmals zitiert.) — (II,8) (Tschingis-Khan sagte) «. . . wer gut die *Yassa*, die *Regeln*, das *Gesetz* und die *Bilik* kennen will, möge zum Tschagataj gehen . . . ». — (II, 12) «Kajdu, der die *Yassa* übertreten hat, wandte sich gegen (Kubilaj-Khan) und wurde zum Empörer . . . ». — (II,19) (Ügedej-Khan sagte) «. . . (Toluj = Ulug-Nojan) befand sich Tag und Nacht, zu jeder Zeit beim Vater (Tschingis-Khan) und hörte und lernte die *Regeln* und die *Yassa* kennen». — (II,19) «Nachdem (nach der Wahl zum Großkhan) er (Ügedej-Khan) das Festmahl und die Bescherungen beendet hat, befahl er, gemäß dem *Brauch* und der *Regel*, die nachfolgenden drei Tage Nahrung wegen der Seele Tschingis-Khans zu verteilen. Man wählte aus den Familien der bei ihm sich be-

findenden Emire vierzig schöne Mädchen aus und in schönen Gewändern, die mit Gold und kostbaren Steinen geschmückt waren, und zusammen mit ausgesuchten Pferden brachte man sie (schickte man sie) als Opfer dem Geiste des Herrschers». — (II,49 ist die Erzählung, die bei Dschuwajnî I, 205 erzählt wird, s. oben, es folgt dann die Erzählung von dem dem Mohammedaner nachspürenden Kyptschaken, s. auch oben; II,50 über den Blutpreis eines Mohammedaners und eines Chinesen.) — (II,63/64, aus dieser Stelle geht hervor, daß auch die gelegentlich erlassenen Befehle als eine *Yassa* angesehen wurden.) — (II,93, wiederholt II,8, s. oben.) — (II,130) Als Batu diese Rede beendete, schickte er Kuriere zu den Gemahlinnen Tschingis-Khans, zu den Gemahlinnen und den Söhnen Ügedej-Khans, zur Gemahlin des Jeke-Nojon Sorkuktani-Begi und zu den anderen Prinzen und den Emiren des rechten und des linken Flügels: «Von den Prinzen hat nur Mengu-Khan mit seinen Augen gesehen und mit seinen Ohren gehört die *Yassa* und den *Jarlyk* Tschingis-Khans. Das Wohl des Ulus, des Heeres und unser, der Prinzen, (besteht) darin, wenn wir ihn auf den Thron setzen». — (II,131) (Batu zu Berke, als es sich um die Inthronisierung Möngkes handelte:) «Setze du ihn auf den Thron, jeder, der sich von der *Yassa* abwendet, verliert den Kopf». — (II,166, Arig-Buka beim Kubilaj-Kaan, Hulagu hört davon und läßt dem Khan mitteilen:) «Wie läßt sich das mit der *Yassa* vereinen, daß er sich erlaubt, die Mitglieder unseres Hauses auf diese Weise zu empfangen und unsere Verwandten so zu beschimpfen?» —

Im Laufe des Textes dieses Aufsatzes über die *Yassa* ist schon öfters die Frage aufgetaucht, wie also die Biliks mit der Yassa zusammengehören, und ob sie überhaupt mit der Yassa zu tun haben. Ju. P. Verchovskij,[72] der sich über die Biliks folgendermaßen ausgelassen hat: «Die Mongolen haben von den Chinesen den Brauch übernommen, daß man die Aussprüche der Khane schriftlich festhielt und nach ihrem Tode herausgab, selbstverständlich machte man solche Eintragungen nur dann, wenn es der Khan selbst wünschte und solche Worte in rhythmische Prosa kleidete. Solche Aussprüche nannte man mit dem türkischen Wort «Bilik» (Kenntnis). Tschingis-Khans Biliks waren Unterrichtslehrstoff, in China wurde einmal die Frage der Thronfolge zu Gunsten jenes Prätendenten entschieden, der bessere gründliche Kenntnis dieser Biliks zeigte. . . . V. Bartol'd hat gezeigt, daß Berezin . . . und Vasil'ev . . . irrtümlich die Biliks mit der Yassa

[72] Rašid-ad-din, *Sbornik letopisej*, tom II, Moskva—Leningrad 1960, S. 8, Anm. 2.

vermengen»[73], ist der Meinung, daß beide nicht zu vermengen sind; die angeführten Texte aber zeigen, daß die Biliks eine Art Auslegung oder Kommentar, so zu sagen die Richtschnur dazu bilden, wie man dies und jenes in der Yassa verstehen soll, was darauf hinweist, daß man bei der Betrachtung der Yassa die Biliks nicht außer Acht lassen sollte, was auch die genannten Forscher (und noch andere, s.oben) getan haben. Die angeführten Stellen aus Raschid-ad-Din zeigen auch, daß in den Ulusen des Tschagatai und des Dschötschi unter den mongolischen und türkischen nomadischen Stämmen die Yassa unzweifelhaft in Wirkung war. Aber diese Wirkung war auf das 14. Jh. beschränkt, und nur in einzelnen Fällen überbot sie dieses.[74]

[73] L. c.: B. Bartol'd, *Turkestan v epochu mongol'skogo našestvija*, t. II., SPb. 1900, S. 42 f.; Berezin, *Trudy VORAO*, t. XV, S. 173; Vasil'ev, *Zap. Vost. otd.*, t. IV, S. 381.

[74] Curt Alinge, *Mongolische Gesetze. Darstellung des geschriebenen mongolischen Rechtes (Privatrecht, Strafrecht u. Prozeß)*, [Leipziger Rechtswissenschaftliche Studien], hrsg. von der Leipziger Juristen-Fakultät, Heft 87, Leipzig 1934, hat die S. 27—30 der Großen Yassa Tschingis-Khans gewidmet, er meint, daß in den Aufzeichnungen Schigi-Khutukus die Anfänge der geschriebenen Yassa lagen (S. 29, Anm. 7) und (S. 28): «Ich nehme an, daß das Gesetz in seiner Gesamtheit das Ergebnis einer sich über Jahre hinziehende Entwicklung ist, und, wie es uns vorliegt, die auf Befehl Chingis erfolgte Fixierung der von ihm oder in seinem Auftrag geübten Rechtsprechungspraxis und seiner im Laufe der Zeit nach Maßgabe der Notwendigkeit erlassenen Befehle darstellt. Die einzelnen Bestimmungen der Yassa werden somit verschieden alt sein, und soweit sie nicht Bestätigungen alten Gewohnheitsrechts sind, um so älter sein, je schärfer in ihnen der die Yassa durchziehende Leitgedanke zum Ausdruck kommt. (Nach D'Ohsson, *Hist. des Mongols*, I, 1834, S. 415, Anm. 2, scheint eine Stelle bei Rašidaddin darauf hinzudeuten, daß die Redaktion der Yassa nach Chingis-Khans Rückkehr aus Persien, also 1225, erfolgt ist.)». Auch führt Alinge die Meinung der mongolischen Chronik *Čindamani-yin Erike* — nach Riazanovski — an, daß nämlich Tschingis-Khan in der Überzeugung, daß die chinesischen Gesetze vorbildlich seien, mit der Abfassung der Yassa einen chinesischen Gelehrten und 18 seine Schüler betraut hätte, «indessen ist unmittelbarer chin. Einfluß in der Yassa m. E. nirgends nachweisbar, auch wird die Behauptung der genannten mong. Chronik von keiner Seite bestätigt». — V. A. Riasanovsky hat über die Yassa geschrieben in seinen Werken *Velikaja Jasa Čingiz-chana*, Charbin 1933, und in *Customary Law of the Mongol tribes (Mongols, Buriats, Kalmucks)*, Part I—III, Harbin (China) 1929, S. 20 ff. und 57 ff. Er war der Meinung, daß der Einfluß der Yassa als allgemein gültiges Gesetzbuch den Einheitsstaat der Mongolen nicht überlebt hat, aber da die Gewohnheiten der Mongolen diesen überlebt haben, hat auch die Große Yassa ganz ihre Bedeutung nicht verloren und hat einen bestimmten Grad ihres Einflusses auf die Gesetzgebung der einzelnen mongolischen Stämme ausgeübt. Der Kodex der Yüan-Dynastie *Yüan Chao Tsang Ch'ang* von 1320 enthält noch einige Hinweise auf die Yassa Tschingis-Khans, vgl. P. Popov, *ZVORAO*, t. XVII, Teil IV, S. 157. Vgl. weiter noch

Gurland, *Zapiski AHEO Univ. Kazan'*, XX, 4—5, S. 61 ff. Jetzt auch sub v. *yasa yasak* in *Index de «Un Gode des Yuan» de P. Ratchnevsky* par Françoise Aubin, *Bibl. de l'Institut des Hautes Études Chinoises* XIV, Extrait des *Mélanges publiés par l'Institut des Hautes Études Chinoises* II, Paris 1960. Ein langer Abschnitt aus der Chronik *Činda mani-yin Erike* bei I. J. Schmidt, *Geschichte der Ostmongolen*, S. 424—488, übersetzt mitgeteilt; B. Laufer, *Skizze*, S. 225, erklärt dieses Werk für die mongolische Bearbeitung einer Sammlung religiöser Legenden des Atīśa, und kannte eine Ausgabe des Werkes unter der Regierung K'ang-hsi's, Peking. Dieses Chronik ist jung, in C. Damdinsüren, *Mongolyn uran zochiolyn tojm, Negdügeer dewter. XIII—XVI zuuny üje*, Ulaanbaatar 1957, = Če. Damdinsürüng, *Monggol-un uran jokiyal-un teüke. (Arban gurbaduγar-ača arban doloduγar jaγun-i kürteleki üy-e)*, Mügden qota 1957, finde ich sie nicht erwähnt, auch nicht in der schriftmongolischen Chrestomathie C. Damdinsürens. Die Begebenheiten der Jahre nach der Thronbesteigung Tschingis-Khans sind in dem großen Werk Inǰanasi's, *Köke sudur, Ted dewter*, S. 1257 ff. *Ġučin naimduγar büleg*, geschildert. In der handschriftlichen, aus dem Mandschurischen übersetzten Chronik *Dai Yuwan ulus-un bičig* sind es die Seiten 54 ff. Über das Erbe der Großen Yassa war man verschiedener Meinung, Prof. Leontovič hielt sie auch für eine der Quellen des *Neuen Tsaadschin Bitschig*, Prof. Golstunskij, *Mongolo-ojratskie zakony* 1640 g., S. 10 f., verwarf diese Meinung gänzlich, Riazanowsky l. c., S. 31, stimmt mit Golstunskij überein. — B. Vladimirtsov, *Gengis-Khan (Cinggis qan)*. Introduction historique de René Grousset. Traduction par Michel Carsow, Paris 1948, spricht von der Yassa auf SS. 5, 62 ff., 89, 117, 120 ff. und sagt, was auch aus dem oben Angeführten erhellt: «La Grande Yasa-J̌asaq était obligatoire non seulement pour toutes les classes de la société, mais aussi pour la tête de l'empire, pour le qaγan» . . . «Ces lois immuables, il ne les cherchait ni dans les règlements des peuples plus civilisés qu'il avait eu l'occasion de connaître et d'apprécier à leur juste valeur, ni dans les révélations de son puissant génie, mais dans les anciennes traditions, coutumes et croyances de son clan, de son peuple . . . transformant pour ainsi dire le droit coutumier en droit officiel . . .» (S. 63). — B. Vladimirtsov, *Le régime social des Mongols. Le féodalisme nomade*. Préface par René Grousset. Traduction par Michel Carsow. Paris 1948, spricht von der Yassa auf den Seiten 11 ff., 62, 155, 180, 227 ff., als «probablement une codification du droit coutumier et des coutumes populaire mongols». S. 12 ist angeführt die Literatur über «les *Bilig* «Paroles de sagesse», Sentences . . .», s. auch Damdinsüren l. c. — Weitere Literatur über die Yassa bei Bertold Spuler, *Die Mongolen in Iran. Politik, Verwaltung und Kultur der Ilchanzeit* 1220—1350, 2. Ausg., Berlin 1955, S. 373 ff. über das Recht und seine Grundlagen bei den Mongolen, dort auch angefürt das mir nicht zugängliche Werk M. Ismail Hakki, Uzunçarsili, *Osmanli devleti teskilatina medhali*, Konstantinopel 1947, und andere ältere Literatur, z. B. I. V. Bentkovskij in *Stavropol'skija gubernskija vedomosti* 1877, Nr. 8 u. 16. Spuler ist der Meinung, daß das Gesetzbuch enthielt: Bestimmungen über das Verhalten gegen ausländische Mächte, Regeln für die Kriegsführung, die Einteilung des Heeres, die Einrichtung der Post, die Angaben über die Steuer, den Erbgang und das Verhältnis der Familienglieder, «dagegen lag eine genaue Darstellung der staatsrechtlichen Verhältnisse den Mongolen durchaus fern» (?). — B. D. Grekov — A. Ju. Jakubovskij, *Zolotaja Orda i jejo padenije*, M.—L. 1950, S. 106 ff., 119, 134 f. — Unter der älteren Literatur wird oft angeführt ein Werk Pétis de La Croix, es ist seine *Histoire de Gengizkhan le Grand*, s. S. 167 in *Histoire du monde VIII*, **1**, Ishwari

Prasad, *L'Inde du VIIe au XVIe siècle*, Paris 1930. — Von *yosun*, *yarlig* und *yasag* wird noch gesprochen in den Briefen, die Akdes Nimet Kurat, *Topkapı Sarayı Müzesi Arşivindeki Altın Ordu, Kırım ve Türkistan hanlarına ait Yarlık ve Bitikler*, Istanbul 1940, z. B. im Brief des Khans von der Krim Haǰi-Girey 1453 oder des turkestanischen Khans Sultan Ebu Said Kürkân 1468. — Das Wort *jasak* ist auch ins Mandschurische eingedrungen, es gab im chinesischen Mandschureiche ein Amt namens *Jasak i dangsei bolgobure fiyenten*, das eine Abteilung des Li-fan-yuan war für die Verwaltung der 49 Banner der Inneren Mongolei, der beiden Tümet-Banner von Kuei-hua ch'êng, der Jäger-Solonen, der mongolischen Relaispost und der Steuererhebung in der Mongolei (Erich Hauer, *Handwörterbuch der Mandschusprache II*, Wiesbaden 1952, S. 524). S. D. Dylykov hat über die Große Yassa gesprochen in seiner Einleitung zum *Chalcha džirum, Pamjatnik mongol'skogo feodal'nogo prava XVIII v.* Svodnyj tekst i perevod C. Ž. Žamcarano. Podgotovka teksta k izdaniju, redakcija perevoda, vvedenie i primečanija S. D. Dylykova. Akademia Nauk SSSR, Institut narodov Azii, Moskva 1965, S. 4 f. Er meint (ib.): «Als Denkmal des feudalen Rechts bekräftigt die Yassa die absolutistische Herrschaft des mongolischen Khans über seine Untertanen». — Auch die mongolisch geschriebenen Handbücher über die mongolische Geschichte erwähnen jetzt die Große Yassa: *Bügd Najramdach Mongol Ard Ulsyn tüüch. Tergüin botǐ. Nèn èrtnèès XVII zuun.* Ulaanbaatar 1966, S. 221 f. mit einem sonst nicht bekannten mongolischen Werk darüber auf S. 476: *Mongolyn èrtnij cagijn caaz chuulijn tüüchènd cholbogdoch chèrèglèchdèchüün. I dèwtèr bičmèl.* Ulsyn nomyn sand bij. Mön 1936 ond UB-d chèwlèžèè. Auch hier hält man die *Bilig* für eine wichtige Ergänzung der Kenntnis des Yassa. Vgl. auch noch *Bügd Najramdach Mongol Ard Ulsyn tüüch. Zaswarlaž nèmsèn chojor dachǐ udaagijn chèwlèl*, Ulaanbaatar 1966, S. 116. Beide Publikationen nennen die Große Yassa mongolisch «*Ich zasag* (= *Yeke ǰasag*). — Daß in gut geschriebenen populär-wissenschaftlichen Werken auch über die Yassa Tschingis-Khans je nach dem Stand des Wissens der Zeit geschrieben wird, dafür stehe da nur ein Beispiel, nämlich Ralph—Fox, *Genghis-Khan*, Hamburg 1936, rumänische Übersetzung von I. Comșa unter dem Titel *Gingis-Han*, București 1958, S. 97 ff.

ÜBER DEN MONGOLISCHEN KULT AM HOFE DER GROSSKHANE IN CHINA

VON

PAUL RATCHNEVSKY (Berlin)

Unter dem Titel «Nationale Bräuche und alte Riten» haben die Autoren des *Yuanshi* einige auf altes mongolisches Brauchtum zurückgehende kultische Handlungen aufgezeichnet,[1] die am Hofe der Großkhane in China zelebriert wurden. Das Festhalten an diesem Brauchtum zeigt, daß die mongolischen Herrscher trotz der Bekehrung zum Buddhismus und trotz der Einführung eines offiziellen, vom chinesischen Ritual beeinflußten Zeremonials der nationalen Tradition auch in späterer Zeit treu geblieben sind.[2] Der Text macht uns mit Riten bekannt, die in keinen anderen Quellen verzeichnet sind oder gibt eine in wesentlichen Punkten von der traditionellen Überlieferung abweichende Darstellung.[4] Die Primärquelle ist mit Sicherheit nicht festzustellen. Der aus offiziellen Dokumenten herausgezogene[5] Originaltext ist, stark gekürzt, in neun Absätzen geordnet,[6] die folgenden Inhalt haben:

[1] *Yuanshi* (im folgenden mit *YS* abgekürzt) 77, 15*b*—18*a*.

[2] Für einige in dem Text beschriebenen Kulthandlungen läßt sich nachweisen, daß sie noch im 14. Jahrhundert verrichtet wurden (vgl. S. 425). Die Autoren des *YS* vermerken, daß die Mongolen in der Ausübung der «fünf Riten» (*wu li*), d. h. bei Opfer, Heirat, Empfang der Gäste, militärischen Zeremonien und Trauerfeierlichkeiten ihrem nationalen Brauch folgten (*YS* 72, 1*b*). Wang Qi, der Verfasser des *Xu Wenxian tongkao*, schreibt, es sei nicht möglich, das Begräbnisritual der Mongolen zu erforschen. Im allgemeinen würden sie sich an ihre nationalen Gewohnheiten halten (*op. cit.* 99, 4*a*).

[3] Vgl. insbesondere V und IV.

[4] So z. B. die Beschreibung des Begräbnisses der Kaiser unter VIII.

[5] Im Vorwort des Abschnittes über die Opferzeremonien werden als Quellen genannt das 太常集禮 *Taichang jili*, die Sektion «Ritual» des *Jingshi dadian* 經世大典, die offiziellen Regierungschroniken 實錄 *shilu* der einzelnen Herrscher und das 六條政類 *Liutiao zhenglei*. *YS* 72, 2*b*; vgl. H. Franke, *Geld und Wirtschaft in China unter der Mongolen-Herrschaft*, 22. Im Vorwort des *Jingshidadian* (*Yuan wenlei*, ed. *Wanyuwenku*, 40, 527 ff.) ist der Titel «Nationale Gebräuche und alte Riten» nicht erwähnt.

[6] Ausgeklammert habe ich den Absatz über die buddhistischen Feierlichkeiten (*YS* 77, 18*a*—19*b*).

I. *Ahnenkult*[7]

«Bei den vier Opfern,[8] die jedes Jahr im kaiserlichen Ahnentempel[9] vollzogen werden, werden ein Beamter des Opferamtes *siyinjian*[10] und angesehene mongolische Schamanen[11] eingesetzt. Zur Zeit als die Schau

[7] Die Untertitel sind von mir hinzugefügt.

[8] Die Einführung der vier Jahreszeitenfeste wird im *Čayan teüke* Činggis-khan zugeschrieben (Heissig, *Mongolische volksreligiöse und folkloristische Texte*, 47). Der Brauch hat eine ältere Tradition. In der Geheimen Geschichte (im folgenden abgekürzt mit *GG*) § 81 wird das Fest der Sommersonnenwende erwähnt, das am Tage der «roten Scheibe» (*hula'an tergel üdür*) gefeiert wurde (vgl. auch § 103). Das Neujahrsfest, vor der Einführung des Buddhismus im Herbst gefeiert (s. Bansarov, *Belyj mesac. Prazdnovanije novogo goda u Mongolov* in *Sobranije sočinenij*, 44), gehört sicherlich zum alten mongolischen Brauchtum, wie auch das Fest anläßlich der ersten Stutenmilch im Frühling. Nach Ives de Narbonne wurden die vier Feste bei den Mongolen allgemein gefeiert (Risch, *Johann de Plano Carpini*, 68 Anm. 12). Sie haben sich bis in die neueren Zeiten erhalten. Vgl. für das Ordosgebiet Mostaert, *L' «ouverture du sceau» et les adresses chez les Ordos* in *MS I*, 1935/36, 331.

[9] Im Jahre 1263 hat Qubilai die Errichtung eines kaiserlichen Ahnentempels (太廟 *taimiao*) in Janjing angeordnet. 1264 wurden die Ahnentafeln im Tempel aufgestellt, aber erst im November 1266 war der Bau vollendet. Die Tempelhallen waren 1271 in Trümmer gefallen. Nach der Unterwerfung der Song erteilt Qubilai 1277 den Befehl, einen neuen Tempel in der Winterresidenz Dadu zu errichten. Im Januar 1280 wurden die Bauarbeiten beendet und die Ahnentafeln in den neuen Tempel überführt. Im Jahre 1337 ist der Ahnentempel durch ein Erdbeben zerstört worden. Vgl. Ratchnevsky, *Code des Yuan II* [im Druck], Fußnote sub Abs. 319.

[10] Nach den Regierungsannalen des *YS* wurde das Opferamt *siyin jian* 司禋監, Rangklasse 3*A*, im 1. Mondmonat des 3. Jahres *zhida* (Februar 1310) eingerichtet. Dem Amt, das unter der Leitung des Ministers Li Re stand, waren die Schamanen unterstellt. *YS* 23, 15*a*. Es dürfte nur kurze Zeit bestanden haben, da Li Re bereits im August/September des selben Jahres zum Oberzensor *yüshi dafu* ernannt worden ist (*YS* 23, 21*b*) und unter dem Nachfolger Qaišans, Buyantu (Renzong) von einer Wiedereinrichtung des Amtes gesprochen wird (*YS* 24, 12*b*). Aber auch unter diesem Kaiser bestand das Amt nur ein Jahr, und zwar vom 7. Schaltmonat des 4. Jahres *zhida* (Aug./Sept. 1311) bis zum 8. Mondmonat des 1. Jahres *huangqing* (Aug./Sept. 1312). Während der Regierungsperiode *zhiyuan* des letzten Yuan-Kaisers Toγon-Temür (Shundi) war das *siyin jian* nur einen Monat tätig (Februar—März 1340). *YS* 40, 3*b* und 4*b*. Die Wiedereinrichtung des Amtes wird im 12. Mondmonat des 1. Jahres *zhizheng* (Jan./Februar 1342) vermerkt (*YS* 40, 13*a*) und auch im *boguan zhi* erwähnt. Die Anordnung erfolgte auf kaiserlichen Befehl, der sich auf die Autorität Qubilais beruft. Der dort gebrauchte Ausdruck 故事 *gushi* ist wenig präzis, er ließe sich so deuten, daß das Amt schon zu Qubilais Zeiten bestand. Das *siyin jian* war berechtigt, das Siegel der 4. Rangklasse zu führen, es befaßte sich mit den Angelegenheiten des Kultes (Opfer und Beschwörungen). *YS* 92, 4*b*.

[11] Ich übersetze 巫祝 *wu-zhu* mit dem generellen Ausdruck «Schamanen». *wu*

der Opfertiere[12] stattfindet, besteigen sie, in Zeremonialgewändern[13] gekleidet, zusammen mit den drei Opferbeamten[14] die Halle [des Ahnentempels] und begeben sich zu der Tür der Kammer, [in der die Ahnentafeln aufbewahrt werden],[15] um zu melden, daß [die Opfertiere] fett sind.[16] [Dann] kehren sie zu der Opferstätte zurück und erstatten Meldung, nach-

---

wird meist in der Bedeutung «Schamanin» gebraucht (vgl. den Ausdruck 巫覡 *wu-xi* «Schamaninen und Schamanen» unter II), *zhu* bezeichnet den Beschwörer, Anrufer.

[12] Über die Zeremonie «Schau der Opfertiere» s. infra, Anm. 16.

[13] Zeremonialgewänder (法服 *fafu*) und Opfergeräte wurden bei Opferzeremonien im kaiserlichen Ahnentempel zum ersten Mal von Qubilai im 12. Mondmonat des 1. Jahres *zhongtong* (Januar 1261) eingeführt. *YS* 74, 1*a*.

[14] Die Opfer wurden dreimal angeboten (三獻 *san xian*). Als erster hätte nach chinesischer Tradition der Kaiser das Opfer darbieten müssen. Die mongolischen Herrscher haben sich aber lange geweigert, an den Kulthandlungen zu Ehren der Ahnen persönlich teilzunehmen. (s. S. 425). Zu Temürs Zeiten wurden in der Funktion der drei Opferbeamten (*san xianguan*) hohe mongolische Würdenträger eingesetzt, *YS* 21, 23*b*.

[15] Über diese Kammern 室 *shi* s. S. 424.

[16] Die Zeremonie «Schau der Opfertiere und Geräte» (省牲器 *shengshengqi*) wird *YS* 74, 20*b*—21*a* ausführlich beschrieben. Sie findet am Tage vor der Opferhandlung statt. Zuerst werden die Opfergeräte von den dazu vorgesehenen Beamten inspiziert, worauf der Verwalter der Opfergefäße die Schutzdecke hebt und sagt: «Sie sind sauber 潔». Darauf begeben sich die Beamten wieder zu ihren Plätzen. Der Zeremonienmeister (禮直官 *lizhi guan*) tritt ein wenig vor und sagt: «Ich bitte die Opfertiere zu besichtigen». Er führt den Präsidenten des Amtes für die kaiserlichen Opferhandlungen *taichang qing* zur Beschauung der Opfertiere und kehrt zurück auf seinen Platz. Darauf führt er den Leiter der Verwaltung für Opfertiere 廩犧令 *linxi ling* zu einem Rundgang um die Opfertiere. Er verbeugt sich westwärts und meldet: «Sie sind vollzählig (充 *chong*)». Dann machen die Oberanrufer den Rundgang um die Opfertiere, der oberste von ihnen tritt vor, verbeugt sich westwärts und meldet: «Sie sind fett 腯». Alle kehren auf ihre Plätze zurück. Nachdem die mongolischen Schamanen ihre Sprüche beendet haben, tritt der Zeremonienmeister ein wenig vor und sagt: «Ich bitte, sich zur Schau des Opferfleisches (省饌 *shengzhuan*) zu begeben». Diese wird in der Tempelhalle von dem Präsidenten des Amtes für die kaiserlichen Opferhandlungen unter Führung des Zeremonienmeisters vorgenommen. Danach führen der Gehilfe des Leiters der Verwaltung für Opfertiere und die Oberanrufe einer nach dem anderen die Opfertiere in die Küche, wo sie von dem Leiter der kaiserlichen Küche (太官令 *taiguan ling*) in Empfang genommen werden. Nachdem andere Beamte sich vergewissert haben, daß die Kessel sauber sind, schlachten die Metzger unter Führung des Leiters der kaiserlichen Küche die Opfertiere mit dem Messer «Zaubervogel» 鸞刀 *luan-dao*). Ein Gefäß wird mit den Haaren und dem Blut des geschlachteten Tieres gefüllt, die Leber wird in einem Gemisch von Kräutern und Alkohol (鬱鬯) gesäubert, und in ein anderes Gefäß das Fett der Eingeweide getan. Die Köche kochen das Opferfleisch. Über die dabei gebrauchten Opfergeräte s. *YS* 74, 17*a*.

dem sie in der nationalen [i. e. mongolischer] Sprache die Geheimnamen[17] der verstorbenen Kaiser und Kaiserinen ausgerufen haben. Im Morgengrauen ist die Zeremonie des dreimaligen Anbietens[19] beendet. Die Opferbeamten, der Zensor, der Präsident des Amtes für die kaiserlichen Opferzeremonien *taichang qing* und der Gelehrte von umfassendem Wissen *boshi*[19] besteigen wiederum die Halle und begeben sich gesondert zu jeder Kammer.[20] Der mongolische Truchseß *boerchi* (*ba'urči*)[21] kniet nieder und schlachtet das Opfertier. Der Präsident der obersten Behörde für Pferdezucht *taipu qing*[22]

[17] Nach Plano Carpini durften die Mongolen den Namen des Verstorbenen drei Generationen hindurch nicht in den Mund nehmen. s. Risch 83 und die Beispiele, die er in der Fußnote 11 dazu gibt.

[18] Die Zeremonie des dreimaligen Anbietens (三獻 *san xian*) ist im Januar 1263 von Qubilai eingeführt worden. s. *YS* 74, 1*b*.

[19] Das Amt für die kaiserlichen Opferzeremonien 太常寺 *taichang si* wurde bereits im 1. Jahr *zhongtong* (1260/61) in Zhongdu eingerichtet und ein Direktor 寺丞 *sicheng* eingesetzt. Im 2. Jahr *zhiyuan* (1265/66) übernahm das Kollegium der *hanlin*-Gelehrten die Geschäfte des *taichang si*. Als letzteres im 9. Jahr *zhiyuan* (1272/73) wieder autonom wurde, wurden die Planstellen eines Präsidenten 卿 *qing* mit der Rangklasse 3*A*, eines Vize-Präsidenten 少卿 *shaoqing* und fünf untergeordneter Beamten geschaffen. Im Zuge der Reduktion des Behördenapparates wurde im 13. Jahr (1276/77) das Zeremonienamt 侍儀寺 *shiyi si* in das *taichang si* eingegliedert. Im 14. (1277/78) wurde zusätzlich die Planstelle eines 博士 *boshi* und im 16. Jahr (1279/80) der Posten eines Verwalters der Ritualgegenstände geschaffen, der verantwortlich für die Aufbewahrung der Staats- und der Zeremonialgewänder war. Unter dem Kaiser Wuzong (1308—11) führte das Amt die Bezeichnung *yuan* und wurde in die Rangklasse 2*A* erhoben. Diese Einordnung bestand, nach einer vorübergehenden Rückstufung, seit 1314 auch unter dem Nachfolger Wuzongs Renzong, der den Großinstruktor (大司徒 *da situ*) mit der Leitung des Amtes betraute. Seit dem 2. Jahr *tianli* (1329/30) standen zwei Kommissare 院使 *yuanshi* an der Spitze des 太常禮儀院 *taichang liyi yuan*. Das Amt war zuständig für das Ritual und die Musik bei den großen Zeremonien, für die Opferhandlungen in dem Ahnentempel und zu Ehren der Schutzgötter (社稷 *sheji*; diese Opfer wurden im Januar/Februar 1272 eingeführt, *YS* 76, 1*a*), für die Verleihung von Ehren- und postumen Titeln und andere Angelegenheiten. *YS* 88, 1*a*—*b*.

[20] Über die Kammern, in denen die Tafeln der einzelnen Herrscher und ihrer Gattinen aufbewahrt wurden s. S. 424

[21] Das Amt des des 博兒赤 *boerchi* (mo. *ba'urči*) war hoch angesehen. Boroqul, einer der vier *külük*, wurde mit Önggür von Činggis nach seiner Ausrufung zum Khan mit diesem Amt betraut (*GG* § 213). Für den Iran vgl. Doerfer, *Mongolische Elemente im Neupersischen*, 202. Eine eingehende Studie über die *boerchi* im *Yuanshi* ist von Sečen Jakčid in chinesischer Sprache in *Asiatic Studies in honour of Dr. Jitsuzō Tamura*. Kyoto 1968, 667—82 veröffentlicht worden.

[22] Das 太僕寺 *taipu si*, Rangklasse 2*B;* befaßte sich mit der Verwaltung der Nomaden-Pferde (阿塔思 *atasi* = *atas* Pluralform von türk. *ata* «Pferd») sowie dem

bietet in einer rotlackierten Schüssel Stutenmilch dar und versprengt sie. Nachdem die Schamanen in der nationalen Sprache den Manen Meldung erstattet haben, bietet der Oberanrufer die Opfergaben[23] dar und begibt sich zu der Brandopferstätte.[24] Vom Opferbeamten abwärts nehmen [alle] wieder den vorgeschriebenen Platz ein.[25] Die Feier ist beendet.»

Die Mongolen glaubten, daß die Toten weiterlebten, deshalb gaben sie dem Verstorbenen ins Grab alles mit, was ihm die Weiterführung des ihm gewohntes Lebens ermöglichen sollte. Sie glaubten auch, daß der Geist des Verstorbenen auf das Leben der Menschen einwirken konnte, und brachten ihm Opfer dar, um ihn günstig zu stimmen und seine bösen Einwirkungen zu bannen. Im Gegensatz zu dem auf Pietät und Verehrung gegründeten chinesischen Ahnenkult war bei den Mongolen Ahnen- und Dämonenkult eng verknüpft, die Toten, die als *ongγod*[26] die unsichtbare Welt bevölkerten, waren kaum individualisiert, der Ahnenkult war eine Angelegenheit des Stammes und nicht der individuellen Familie,[27] die

---

Empfang, der Auslieferung und der Fabrikation von Sättel und Zaumzeug. Im 4. Jahr *zhongtong* (1263/64) wurde für die Verwaltung der Herden die Behörde 群牧所 *qunmu so* eingerichtet. Im 16. Jahr *zhiyuan* (1279/80) in die Direktion für die Viehzucht 尚牧監 *shangmu jian* und im 19. Jahr (1282/83) in das *taipu yuan* umgewandelt, wird es im nächsten Jahr (1283/84) durch das 衛尉院 *weiwei yuan* ersetzt. Auch diese Organisation ist nicht von Dauer: Im 24. Jahr (1287/88) wird das *taipu si* eingerichtet, der Bereich seiner Befugnisse aber auf die Verwaltung der *atas*-Pferde beschränkt; für die Verwaltung der Sättel und Zaumzeuges wird eine besondere Behörde: das 尚乘寺 *shang cheng si* geschaffen. Im 25. Jahr (1288/89) wird das *taipu si* der Zentralregierung *zhongshu* unterstellt, zwei aufsichtführende Beamte werden eingesetzt. Unter der Regierung Wuzongs (1308—11) hatte das Amt den Rang eines *yuan*, die Leitung lag in den Händen zweier Präsidenten *qing*. *YS* 90, 13*b*—14*a*.

[23] Ich folge der Lesung Wang Qis, der 祝幣 in 祭 | korrigiert. *Xu Wenxian tongkao*, 82, 8b.

[24] 燎位; *YS* 74, 17*a*/7 ist von | 爐 «Kohlenpfanne» die Rede.

[25] Nach des Rotours, *Traité des fonctionnaires I*, 320 bezeichnet der Ausdruck 版位 *panwei* den Platz des Herrschers und der Beamten während der Ausübung der Zeremonien. Vgl. Morohashi, *Wörterbuch VII*, 7505.

[26] Das Wort *ongγon* bezeichnet sowohl den Geist des Verstorbenen wie auch die Dämonen, Lokalgeister usw. Vgl. Bawden, *The Supernatural Element in Sickness and Death* I (*AM* VIII/2, 241 f.).

[27] Die chinesischen Historiker berichten nur von einem Stammeskult bei den Nomadenvölkern. Die Wuhuan, deren Sitten und Bräuche auffallende Ähnlichkeiten mit denen der Mongolen des 12. Jahrhunderts aufweisen, opferten Rinder und Schafe den verstorbenen Häuptlingen, die sich durch ihre Taten Ruhm erworben hatten

Stammesväter wurden als Götter verehrt.[28] Auch nach dem Beginn des Zerfalls der Stammesordnung im 13. Jahrhundert hat der Ahnenkult bei den Mongolen vorerst den Charakter eines Götzendienstes bewahrt,[29] wie die Verehrung Činggis-khans zu Güyüks Zeiten zeigt, über die Plano Carpini folgendes berichtet:

«Sie haben dem ersten Kaiser zu Ehren ein Götzenbild gemacht, daß sie prachtvoll auf einem Wagen vor seinem Wohnsitz aufgestellt haben, wie wir es selbst vor der Ordo dieses Kaisers [Güyük] gesehen haben, und dem bringen sie viele Opfergaben dar; auch Pferde weihen sie ihm, welche bis zu ihrem Tode niemand zu reiten wagt; ebenso weihen sie ihm andere Tiere, und wenn sie diese töten, um sie zu essen, zerbrechen sie ihnen keine Knochen, sondern verbrennen sie mit Feuer. Ausserdem verbeugen sie sich vor diesem Bild wie vor einem Gott in der Richtung nach Süden und zwingen die Vornehmen, die sich zu ihnen begeben, sich davor zu verbeugen».[30]

Als in Verletzung des Vermächtnisses Činggis-khans die Khaganwürde auf das Haus des jüngsten Sohnes Činggis-khans übergegangen war, wurde Tolui als Stammvater des Herrscherhauses in den Kult einbezogen.[31]

(*Hou-Han shu* 90, 3*a*). Auch die Kidan opferten nur den Stammesvätern, nicht aber den Ahnen einer individuellen Gruppe (s. Wittfogel and Feng, *Liao*, 203). Rubruck ist sicher im Irrtum, wenn er die in den Yurten aufgestellten Götzenbilder für Bildnisse der Verstorbenen hält (Wyngaert 232). Unklar ist die Passage, wo Plano Carpini erzählt, er habe mit eigenen Augen gesehen, wie Frauen oft zusammenkommen, um Knochen *pro animabus hominum* zu verbrennen (Wyngart 43). Offenbar handelt es sich um eine Kollektivfeier. Die Übersetzung von Risch «zum Heil der Seelen ihrer Männer» ist irreführend.

[28] Vgl. Ives de Narbonne: «Die alten Gründer und Väter ihrer Stämme nennen die Tataren Götter und pflegen ihnen zu gewissen Zeiten feierliche Feste zu feiern» (Risch 68 Anm. 12).

[29] *GG* § 268 gebraucht in bezug auf Činggis-khan den Ausdruck *tenggeri-tur qar-* «in den Himmel steigen». Die Weigerung des Großfürsten Michail, sich vor dem Bild Činggis-khans zu verneigen erklärt sich aus seiner Überzeugung, sich dadurch der Götzenverehrung schuldig zu machen nicht, wie Plano Carpini meint, weil er die Verneigung vor dem Bildnis eines verstorbenen Menschen mit dem christlichen Glauben für unvereinbar hält (Wyngaert 38).

[30] Wyngaert 37—38; Risch 66—67; Becquet et Hambis 37.

[31] In *YS* 72, 3*a* heißt es, daß unter Xianzong (Möngke) zum ersten Mal Ahnentafeln (*paiwei*) angefertigt wurden, um Taizu (Činggis) und Ruizong (Tolui) zu Ehren Opfer darzubringen. Tolui wurde auch in späteren Zeiten in den Činggis-khan-Kult einbezogen. S. J̌amcarano, *Kul't Čingis Chana v Ordose* (*CAJ* 1961, 194).

Qubilai dürfte den Kult in dieser Form von Möngke übernommen haben,[32] hat ihn aber bald mit größerem Pomp ausgestattet und später auf alle verstorbenen Kaiser und Kaiserinen erweitert. Über die Entwicklung des Ahnenkultes am Hofe Qubilais wird im *YS* 74, 1a–b folgendes berichtet:

«Am Tage *dingchou* des 7. Mondmonat des 1. Jahres (*zhongtong* = 19. August 1260) wird ein Altar für die Geistertafeln (神位 *shenwei*) im *zhongshusheng* errichtet, auf dem mongolische Sekretäre (忙閣赤 *bishechi*, mo. *bičeči*)[33] unter Gesang und Musik Opfer darbringen. Im 12. Mondmonat desselben Jahres (Januar 1261) befiehlt Qubilai, Opfergeräte und Zeremonialgewänder anzufertigen.[34] Am Tage *gengshen* des 9. Mondonats des 2. Jahres (26. September 1261) werden die Ahnentafeln (神主 *shenzhu*)[35] in den Tempel 聖安寺 Shengan si überführt, wo sie in der Halle 瑞像殿 Ruixiang dian aufbewahrt werden. Am Tage *guihai* des 12. Mondmonats des 3. Jahres (22. Januar 1263) werden die Opferhandlungen im *zhongshu sheng* von drei Opferbeamten (*san xianguan*), dem Großzeremonienmeister (大禮使 *dali shi*) und dem kaiserlichen Instrukteur[36] *sidu* in Vertretung des Kaisers vollzogen.[37] Nach Beendigung der Zeremonie werden die Ahnentafeln wieder in die Tempelhalle Ruixiang dian zurückgebracht. Am Tage *guimao* des 3. Mondmonats des 4. Jahres (2. Mai 1263) wird durch kaiserlichen Erlass der Bau eines kaiserlichen Ahnentempels in Yanjing angeordnet. Am Tage *bingxu* des 11. Mondmonats (11. Dezember) desselben Jahres

[32] Aus dem Text ist nicht zu ersehen, ob der Kult einer oder mehreren Personen galt. S. Anm. 35 *infra*. Im Mittelpunkt des Kultes stand Činggis-khan. Vgl. *YS* 75, 14*b* ff.

[33] Der Ausdruck *bičeči*, wörtlich «Schreiber» bezeichnete am Anfang der Dynastie generell die mit zivilen Verwaltungsgeschäften betrauten Schriftkundigen. Vgl. Lin Kiun-i und Munkujev, *Kratkije svedenija o Čërnych Tatarach* (*Problemy vostokovedenija* no. 5, 1960, 149 Anm. 33). Die meisten *bičeči* waren Uiguren, sie waren mit dem Kanzleiwesen, aber auch mit dem Finanzwesen gut vertraut. Vgl. Doerfer, *Mongolische und türkische Elemente im Neupersischen* II, 266 und die dort angegebene Literatur. Über die Rekonstruktion des Wertes *bičeči* s. Ligeti, *Mots de civilisation de Haute Asie en transcription chinoise* (*AOH* I, 1950/01, 159).

[34] Der an die Prachtentfaltung am chinesischen Hofe gewohnte chinesische Geschichtsschreiber vermerkt mit Staunen, wie grob die Kleider und einfach die Opfergeräte waren, welche die Mongolen früher in ihrer Heimat bei der Ausübung des Himmelskultes gebraucht haben. Vgl. *YS* 72, 3*a*.

[35] Es kann auch eine Ahnentafel gemeint sein.

[36] 司徒 *situ* war ein Ehrentitel. Das Amt war nicht ständig besetzt. Vgl. *YC* 85, 2*b*.

[37] Eine auführliche Beschreibung der Zeremonie 攝祀 *shesi*, die in dem kaiserlichen Tempel in Vertretung des Kaisers vollzogen wurde, findet man in *YS* 75, 7*a*–17*a*.

werden Opferhandlungen im *zhongshu* in Vertretung des Kaisers von den Erbfürsten (親王 *qinwang*) Hedan (Qadan)[38] und Tachaer (Tačar)[39] sowie von Wang Pan[40] und Zhang Wenjian[41] vollzogen.[42] Im 10. Mondmonat des 1. Jahres *zhiyuan* (Okt./Nov. 1264) werden die Ahnentafeln in den kaiserlichen Ahnentempel überführt und dort in sieben Kammern aufgestellt. Im 9. Mondmonat des 3. Jahres (Oktober 1266) wird die Zahl der Kammern auf acht erhöht.»

Die sieben Kammern waren für die Tafeln Činggis-khans und seiner Gemahlin, seiner vier Söhne: des Kaisers Ögödei, Joči, Čaγadai und des Kaisers (*sic*!) Tolui und Gemahlinen sowie der verstorbenen Kaiser Güyük und Möngke und Gemahlinen bestimmt. Die achte Kammer war Yesügei und Hö'elün, dem Vater und Mutter Činggis-khans gewidmet.[43]

[38] Qadan könnte der von einer Nebenfrau geborene Sohn Ögödeis sein, der 1261 gegen Ariγ-böke ins Feld zog, bald danach aber gestorben ist. Nach unserem Text müßte er allerdings Ende 1263 noch am Leben gewesen sein. Qadan hat eine kurze biographische Notiz im *Xin Yuanshi* 111, ed. *kaiming*, 6851. Vgl. Tu Ji, *Mongwuer shiji*, 37, 5*b*.

[39] Tačar war ein Enkel des jüngsten Bruders Činggis-khans Temüge-otčigin. Er wurde im 2. Jahr *zhongtong* (1261/62) zum Staatssekretär (*bingzhangzhengshi*) ernannt, hat ebenfalls an dem Feldzug gegen Ariγ-böke teilgenommen und wurde nach der Niederlage Ariγ-bökes zum Minister zur Linken befördert (*zuo chengxiang*). Vgl. Ke Shaomin, *Xin Yuanshi*, 105, 6840.

[40] 王磐 Wang Pan war ein Gelehrter alter Schule. Er hatte das Doktorexamen (*jinshi*) mit 26 Jahren im Jahre 1227 unter den Jin bestanden und war nach der Niederschlagung der Rebellion von Li Dan im Herbst 1262 von Qubilai in das Kollegium der *hanlin*-Gelehrten berufen worden. Obgleich Wang zu dieser Zeit bereits über 60 Jahre alt war, hat er fast die ganze Regierungszeit Qubilais miterlebt, er starb im biblischen Alter von 92 (für uns 91) Jahren und wurde postum mit dem Titel eines Herzogs von Luo geehrt. Vgl. seine Biographie im *YS* 160, 1*a*—6*a*.

[41] 張文謙 Zhang Wenqian gehörte zu der Gruppe von Chinesen, die von Liu Bingzhong (über die Rolle Lius als Berater Qubilais s. Hok-lam Chan in *TP* 1967, 98—146) dem Thronprätendenten Qubilai für den Staatsdienst empfohlen worden waren. Im 1. Jahr *zhongtong* (1260/61) war Zhang zum Gehilfen des Ministers zur Linken (*zuo cheng*) ernannt worden. Er ist im 19. Jahr *zhiyuan* (1282/83) im Alter von 68 Jahren (für uns 67 Jahren) gestorben. Vgl. seine Biographie im *YS* 157, 9*b*—12*b*.

[42] Oben haben wir gelesen, daß die Opfer von drei Opferbeamten dargebracht wurden. In den Regierungsannalen werden jedoch dieselben Namen genannt (*YS* 5, 17*a*) und auch bei der Zeremonie der Libation (s. II) werden vier Beamten erwähnt. Wahrscheinlich sollte die Parität zwischen Mongolen und Chinesen gewahrt bleiben.

[43] Die Erinnerung an die von Qubilai eingeführten acht Kammern, in der mongolischen Literatur als *naiman čayan ger* «acht weisse Yurten» bezeichnet, hat sich bis in die neuesten Zeiten erhalten. Mostaert berichtet, daß anläßlich der Feier des Frühlingsbeginnes die sieben [irrtümlich für sechs, s. infra] Zelte und das Doppelzelt mit

Mit der Einrichtung der Kammern wurde der offizielle Ahnenkult am Hofe Qubilais der chinesischen Tradition angepaßt. Die Rolle des Oberpriesters zu spielen und die Opfer persönlich darzubringen, haben aber die mongolischen Herrscher mit wenigen Ausnahmen sich hartnäckig geweigert.[44] Qubilai ist auch nach seiner Bekehrung zum Buddhismus den schamanistischen Gebräuchen treu geblieben.[45] Und selbst der offizielle Kult hatte einen synkretistischen Charakter, den er auch in späteren Zeiten erhalten hat.[26] Die in unserem Text beschriebene Zeremonie stellt, wie die Amtstitel der Zelebranten bezeugen, eine späte Form des Rituals dar.[47]

dem Schrein, in dem die sterblichen Überreste Činggiskhans der Überlieferung nach bewahrt wurden, nach Eǰen-qoro überführt und dort geehrt wurden. s. *L' «ouverture du sceau»* in *MS* I, 1935/36, 331. Im Gegensatz zum Kult am Hofe Qubilais werden aber im Ordosgebiet nur Činggis-khan und seine vier Frauen: Börte, Qulan, Yesüi und Yesügen sowie Tolui und seine Frau Yise geehrt. s. J̌amčarano, *Kul't Čingis chana* (*CAJ* 1961, 194). Über die Einrichtung der Kammern vgl. auch *Yuan wenlei*, ed. *Wanyuwenku* 15, 197—99; Ratchnevsky, *Zur Frage der Datierung des Čayan teüke* (*Studia Mongolica* t. II, fasc, 24—30, 138—39); Pelliot, *Notes on Marco Polo* I, 350; d'Ohsson, *Histoire des Mongols* II, 373.

[44] 1327 erklärt ein Zensor: «Nur Wuzong (Qaišan) und Yingzong (Gegen) haben im Ahnentempel persönlich geopfert». *YS* 72, 13*b*. Zu dieser Weigerung der mongolischen Herrscher bemerkt der chinesische Geschichtsschreiber: «Es ist Brauch in den Nordländern den Himmel zu verehren und die Dämonen zu fürchten. Ihre Schamanen sind imstande, [den Geist], dem geopfert wird, persönlich zu sehen und wissen deshalb, worüber er sich freut und was seinen Zorn erregt. Deshalb nimmt der Himmelssohn nicht teil an den Opfern, die Toten und Lebenden dargeboten werden». *YS* 72, 2*a*.

[45] Als Qubilai gegen Ariγ-böke ins Feld zieht, bringt er persönlich ein Opfer dem Himmel dar. *YS* 72, 3*a*. Nach seiner Bekehrung zum Buddhismus nimmt er sowohl an den buddhistischen Kulthandlungen teil (*YS* 77, 19*a*) wie am schamanistischen Bogenschießen (IV), an der Erneuerungszeremonie (V), an dem Streuopfer, das er persönlich darbringt (Marco Polo, ed. Hambis, 96).

[46] Mongolische Schamanen und Schamaninen spielen eine wichtige Rolle bei den Kulthandlungen, die Beschwörungen werden in mongolischer Sprache gesprochen, die Libation mit Kumys wird eingeführt usw. Dieselben synkretistischen Züge weist auch der Kult im südlichen Vorort (*nanjiao*) auch noch zur Zeit des letzten Yuan-Kaisers Toγon-Temür auf. Vgl. *YS* 77, 1*a* ff.

[47] Das Amt des *boshi* bei der Behörde für die kaiserlichen Opferhandlungen *taichang si* ist 1277 geschaffen worden (s. Anm. 19), die für die Verwaltung der Pferde zuständige Behörde erhielt den Namen *taipu yuan* im Jahre 1282/83 (s. Anm. 22), das Opferamt *siyin jian* wird in den Regierungsannalen zum ersten Mal 1310 erwähnt, könnte allerdings nach einer unklaren Textstelle im Traktat über die Beamten bereits zu Qubilais Zeiten existiert haben (s. Anm. 10).

II. *Streuopfer mit Stutenmilch*

«Jedes Jahr, wenn sich der Kaiser nach Shangdu begibt,[48] wird am 24. Tag des 6. Mondmonats[49] eine Opferhandlung vollzogen, die man «Versprengung der Stutenmilch» nennt. [Für das Opfer] wird verwendet: 1 Pferd, 8 Hammeln, je neun[50] Rollen von buntem Stoff und von grober Seide, neun aus dem Fell eines weissen Schafes zusammengestellte Troddeln und drei Zobelfelle. Mongolische Schamanen und Schamaninen sowie vier Beamte: ein Mongole, ein Hanren, ein Konfuzianer[51] und ein hoher Hofoffizier[52] haben auf Befehl des Kaisers den Opferdienst zu leiten und, indem sie sich zweimal verneigen, dem Himmel Mitteilung [von dem Opfer] zu machen. Darauf rufen [die Schamanen] den persönlichen Namen Chengjisi (Činggis) des kaiserlichen Stammvaters und beschwören ihn mit den Worten: «Im Vertrauen auf den Himmel wie auf das glückliche Geschick und die Hilfe

[48] Nach Marco Polo (ed. Hambis 95) verbrachte Qubilai die Monate Juni, Juli und August in seiner Sommerresidenz Ciandu (Shangdu). Im *Caomuzi* (ed. *Zhonghua shuju*, 64; den Originaltext habe ich nicht einsehen können) liest man, daß Qubilai jedes Jahr im 4. Mondmonat (nach unserem Kalender kann der Monat in der zweiten Hälfte April beginnen und sich bis in die erste Hälfte Juni erstrecken) sich nach Shangdu begab und im 8. Mondmonat (zweite Hälfte August bis erste Hälfte Oktober je nach dem Jahr) nach der Winterresidenz zurückkehrte. Den Regierungsannalen können wir entnehmen, daß Qubilai zuweilen fast die Hälfte des Jahres in seiner geliebten Sommerresidenz verbrachte.

[49] Zu dem Datum — nach unserem Kalender Mitte Juli bis Anfang August — vgl. den Text infra.

[50] Neun ist bei den Mongolen eine heilige Zahl. 8 Hammeln + 1 Pferd bilden ein *isu*, das auch eine Strafrechtsnorm war (vgl. Ratchnevsky, *Das mongolische Rechtsinstitut der Buße* in *Studia Sino-Altaica*, 173).

[51] Die 秀才 *xiucai* werden in diesem Kontext den Hanren gegenübergestellt. Der Ausdruck Han hat in der Yuan-Zeit die generelle Bedeutung von Einwohner des Jin-Reiches, bezeichnet aber in gewissen Kontexten die Chinesen unter Ausschluß der Fremdvölker. In unserem Text wird er dagegen offenbar auf die Gruppe der Jurčen- und Kidanbeamten bezogen.

[52] Der Ausdruck 達官 *daguan* bezieht sich wahrscheinlich auf die Gruppe der Geiseln, die sich am mongolischen Hofe befanden. Vgl. *YS* 125, 5b und, über die Institution der Geiseln, Yang Lien-sheng, *Hostages in Chinese History* (*HJAS* 1952, 507—26). Die von Morohashi XI, 11682 angegebenen Bedeutungen «hoher Beamte» und, für die Ming-Zeit, «Dada-Beamte» treffen in unserem Text offensichtlich nicht zu.

des Kaisers[53] sollen von Jahr zu Jahr immerdar Dankopfer dargebracht werden!» Wenn die Zeremonie beendet ist, wird jedem der vier mit dem Opfer betrauten Beamten ein aus dem Opferstoff[54] [angefertigtes] Ober- und Untergewand geschenkt. Der übrig gebliebene Stoff sowie die Opfergeräte werden unter allen an der Opferhandlung beteiligten Personen verteilt.»

Die Libation ist eine alte und charakteristische Opfersitte der Mongolen. Sie wurde bei Dankopfern und anderen Feierlichkeiten dargebracht. Als Temüjin der Gefangennahme durch die Merkit entkommt, verspricht er, den Burqan-qaldun jeden Tag durch Opfer zu ehren, und jeden Tag ihn anzubeten, und, wie es in *GG* § 103 weiter heißt, «mit diesen Worten wand er, zur Sonne gerichtet, seinen Gürtel um seinen Hals, und seine Mütze hängte er über seine Hand. Und er schlug mit seiner Hand an seine Brust und mit neunmaligem Kniefall bot er der Sonne Streuopfer und Anbetung.» Bei der Feier am 16. Tage des ersten Sommermonats, am Tage der roten Scheibe (*hula'an tergel üdür*) wird die Kriegsfahne durch Libation geweiht.[55]

Die mongolische Überlieferung schreibt die Einführung des Streuopfers mit Stutenmilch anläßlich des Aussondern der Fohlen (*gegün-ü sün-yi sačuli*) Činggis-khan zu.[56] Nach Zhang Dehui, der Qubilai 12 Jahre vor seiner Thronbesteigung besuchte, wurde das Opfer im Herbst und im Frühjahr dargebracht. Er berichtet: «Am 9. Tag des 9. Mondmonats vollzog der Fürst [Qubilai], nachdem er seine Untertanen vor sein Hauptzelt zusammengerufen hatte, das Streuopfer mit der Milch einer weißen Stute. Dies war das gewöhnliche Opfer zu dieser Zeit . . . Am 9. Tage des 4. Mondmonats versammelte der Fürst wieder seine Lehnsleute vor dem Hauptzelt, um die Libation mit der Milch einer weißen Stute zu verrichten. Dieses Opfer wird zweimal im Jahr vollzogen».[57] Rubruck spricht nur von dem Frühjahrsopfer. Er schreibt: «Auch sondern sie am 9. Tage des Mondmonats Mai alle weißen Stuten aus den Herden und weihen sie. Die christlichen Priester

[53] Mit der Berufung auf die Kraft des Himmels und auf das glückliche Geschick des Kaisers beginnen auch die kaiserlichen Edikte. Für meine Interpretation des Ausdruckes 福蔭 *fuyin*, die chinesische Übersetzung von mo. *suu ǰali*, vgl. die Fußnote im *Code des Yuan* II sub Abs. 421.

[54] Wie aus dem nächstfolgenden Satz hervorgeht, bezieht sich der Ausdruck 祭幣 *jibi* nur auf die neun Rollen, von denen vorher die Rede war.

[55] *GG* § 193.

[56] Vgl. Heissig, *Mongolische volksreligiöse und folkloristische Texte*, 47.

[57] Vgl. Yule-Cordier, *The Book of Ser Marco Polo I*, 309 n. 7. Zhang Dehui ist ein bekannter Konfuzianer, der im Jahre *dingwei* (1247/48) Qubilai in seiner Lehnsherrschaft im Gansu besucht hat. Er hat eine Biographie im *YS* 163, 10*a*—13*b*.

müssen sich ebenfalls dort versammeln mit ihren Weihrauchfässern. Sie versprengen dann den neuen *cosmos* (Kumys) auf den Boden und machen ein großes Fest an diesem Tage.[58]

Nach *YS* 72, 3a wurde die Libation mit dem Kumys von Qubilai anlässlich seines Feldzuges gegen Ariγ-böke in das Ritual eingeführt. Es heißt dort: «Als Shizu (Qubilai) im 2. Jahr *zhongtong* (1261) selbst ins Feld gegen den Norden zog, opferte er am Tage *yihai* des 4. Mondmonats, einem Sommermonat[59] [16. Mai], persönlich dem Himmel im Nordwesten des alten Huanzhou, wobei er die Versprengung des Kumys zu einer Zeremonie (*li*) machte.[60] Ausser [den Mitgliedern] der kaiserlichen Sippe durfte niemand daran teilnehmen».

Eine andere Deutung des Streuopfers gibt Marco Polo. Nach seinen Worten haben «die Sterndeuter der Götzendiener dem Großkhan verkündet, es sei seine Pflicht, am 28. Tage im Mondmonat August jedes Jahres etwas Milch der weißen Stuten in die Luft und auf den Boden zu versprengen, damit die Geister in der Luft und auf der Erde sie trinken, wenn es ihnen gelüstet, und die Geister und Götzen für diese Barmherzigkeit seine Güter schützen und seine Unternehmen, seine Männer, seine Frauen, seine Tiere, seine Vögel, seine Ernten und alles, was aus der Erde wächst, gedeihen.

Aus diesem Grund verläßt der Großkhan seinen Park im Monat August und begibt sich an einen anderen Ort, um eigenhändig das Milchopfer seinen Göttern darzubieten. Am Tage der Zeremonie wird Stutenmilch in großer Menge in Ritualschalen bereitgestellt, und der König versprengt davon persönlich eine reichliche Menge hier und dort zu Ehren seiner Götter. Und die Sterndeuter erklären, daß die Götter die versprengte Milch trinken. Und nach dem Opfer trinkt der König die Milch seiner weißen Stuten. So wird dieser Ritus feierlich vollzogen am 28. August für immerdar[61]».

Marco Polo befindet sich im Irrtum, wenn er die Einführung der Feier dem Einfluß buddhistischer Priester zuschreibt. Yules Annahme, das

[58] Ed. van den Wyngaert, *Sinica Franciscana I*, 302. Vgl. Rockhill 241. Plano Carpini vermerkt, daß «sie [die Mongolen] ihren Götzen das Erste der Milch von allem Vieh und allen Stuten darbringen». Vgl. Wyngaert 37; Risch 65; Becquet et Hambis 36.

[59] Für die Chinesen beginnt der Sommer im 4. Mondmonat des Jahres. Nach dem *Čayan teüke* fand die Feier am 15. des mittleren Sommermonates statt. Vgl. Heissig, *op. et loc. cit.*

[60] 桓州 Huanzhou ist Qubilai von Möngke als Lehen zugewiesen worden. Östlich von Huanzhou und nördlich des Flusses 灤 Luan ist die Sommerresidenz Shangdu erbaut worden. Vgl. *YS* 58, 5*b*. 馬湩 *matong* bezeichnet die gegorene Stutenmilch, den Kumys.

[61] Hambis, *Marco Polo, La description du monde*, 96.

Datum sei gewählt worden, damit es mit der Feier der Weihung des Wassers durch die Lamas zusammenfalle,[62] scheint mir wenig überzeugend. Plausibler ist es, die Vorverlegung der Feier[63] mit der Übersiedlung nach der Winterresidenz in Zusammenhang zu bingen.[64]

Bemerkenswert ist, daß im *YS* das Streuopfer mit Stutenmilch nicht mit dem Aussondern der Fohlen motiviert wird und, dem Datum nach, auch nicht mit den jahreszeitlichen Feierlichkeiten in Zusammenhang steht.

III. *Die Feier der Verbrennung der Speisen*

«Im 9. Mondmonat jedes Jahres sowie [an einem Tage] nach dem 16. des 12. Mondmonats werden [für das Opfer] in dem Hof wo die Speisen verbrannt werden,[65] verwendet: ein Pferd, drei Hammeln, Kumys, Brannt- und Süssweine sowie je drei Rollen von rotem Gewebe, goldgewirkter Seide[66] und grober Seide für Untergewänder. Auf Befehl des Kaisers hat ein hoher mongolischer Hofbeamte[67] in Begleitung von mongolischen Schamanen und Schamaninen eine Grube in der Erde auszugraben, um [Opfer]fleisch[68] zu verbrennen. Auch verbrennen sie, [mit dem Fleisch] gemischt, Brannt- und Süßweine. Die Schamanen und Schamaninen rufen in der nationalen Sprache die persönlichen Namen der verstorbenen Herrscher und bringen das Opfer dar».

[62] Yule—Cordier, *The Book of Ser Marco Polo I*, 309 n. 7.

[63] Nach Zhang Dehui fand sie am 9. des 9. Mondmonates statt (s. supra).

[64] Diese Hypothese wird von Yule (*loc. cit.*) ebenfalls in Betracht gezogen. Marco Polo gibt das Datum nach dem Lunarkalender an, er spricht von der «lune d'août» (Hambis *loc. cit.*), d. h. von dem achten Mondmonat.

[65] Eine besondere Behörde 燒飯院 *shaofan yuan* ist im *boguan zhi* nicht erwähnt. In der Verwaltungshierarchie bezeichnet das Wort *yuan* ein Amt der obersten Rangklassen. Hier ist *yuan* wohl in seiner Grundbedeutung «Hof» aufzufassen.

[66] Da das Zählwort 疋 *pi* sich auch auf 金幣 *jinbi* bezieht, kann der Ausdruck in diesem Kontext nicht die übliche Bedeutung von «Münze», «Geld» haben. Bei Begräbnissen wurde Goldbrokat verwendet. Vgl. VIII *infra*.

[67] Über den Ausdruck *daguan* s. Anm. 52

[68] Plano Carpini spricht von dem Verbrennen der Knochen und nicht des Fleisches, das gegessen wurde. Vgl. Risch 67 und 82—83; Becquet et Hambis 36—37 und 41. Nach *YS* 74, 13*a* steht das Verbrennen des Fettes der Eingeweide (膋膟 *liao shuai*, über den Ausdruck s. Morohashi IX 9716) in Übereinstimmung mit der «derzeitigen Zeremonie der Verbrennung der Speisen (*shaofan*) und darf nicht abgeschafft werden». Das Opferfleisch wurde gekocht. Vgl. Anm. 16.

Das Opfer der Verbrennung der Speisen zu Ehren der Vorfahren wird schon in *GG* § 70 unter dem Namen *yekes-e γaǰaru inerü* erwähnt.[69] Im Gegensatz zu dem im kaiserlichen Tempel zelebrierten offiziellen Ahnenkult nehmen an der Zeremonie der Verbrennung der Speisen nur Mongolen teil. Das Opfer war ein alter und weitverbreiteter Brauch unter den Hirtenvölkern. Es ist für die Kidan und J̌urcen belegt und wurde noch von den Mandschus befolgt.[70] Das Opfer wurde nicht nur anläßlich der Feier zu Ehren der Ahnen, sondern auch bei Todesfällen dargebracht.[71]

IV. *Der Brauch des Bogenschiedens auf Grashunde.*

«Jedes Jahr wird an einem glückbringenden[72] Tage in der letzten Hälfte[73] des 12. Mondmonates die Erde unterhalb des inneren Walles des Tempels Xizhenguo (西鎭國寺) mit Wasser gesprengt, gefegt und geebnet. [Zu der Feier] liefert die Direktion der kaiserlichen Schatzkammern *taifu jian*[74] buntgemusterte Seide, die Direktion für die Filzfabrikate *zhongshang jian*[75]

[69] Vgl. die Diskussion über den Ausdruck bei Mostaert, *Sur quelques passages de l'Histoire secrète des Mongols* [18] ff.

[70] Wang Guowei, *Guantang jilin* 16, 24*a*—25*a*.

[71] Vgl. VII (S. 433). Auch bei den Kidan wurde die Zeremonie bei Begräbnissen und anderen Feierlichkeiten vollzogen. Vgl. Wittfogel and Feng, *Liao*, 284 n. 219.

[72] Wörtlich: «an einem erwählten Tag».

[73] 旬 *xun* bedeutet im Chinesischen die Dekade. Ob die Mongolen den Monat in Dekaden eingeteilt haben, ist allerdings fraglich. Die anderen am Jahresende gehaltenen Feierlichkeiten fanden nach dem 16. Tage im Monat Dezember statt, sodaß *xun* hier wahrscheinlich nicht die letzte Dekade, sondern die zweite Hälfte des Monats bezeichnet.

[74] Das 太府監 *taifu jian*, Rangklasse 3*A*, hatte die Lagerhäuser und Schatzkammern zur Linken und zur Rechten unter seiner Leitung und befaßte sich mit der Rechnungsführung über die Ein- und Ausgänge an Geld und Stoffen. Im 4. Jahr *zhongtong* (1263/64) eingerichtet, wurde es im 4. Jahr *zhiyuan* (1267/68) in ein 宣徽 *xuanhui taifujian* umgenannt; alle Lagerhäuser und Schatzkammern des Inneren Schatzamts (內府 *neifu*) waren ihm unterstellt. Von 1305 bis 1311 führte das Amt den Titel eines *yuan*, womit die Erhebung zur 2. Rangklasse verbunden war. Als Verwalter wurden auch Eunuchen eingesetzt. Vom 4. Jahr *zhida* (1311/12) an wurde es wieder in die Rangklasse eines *jian* eingestuft. Vgl. *YS* 90, 17*a*—b.

[75] Das 中尙監 *zhongshang jian*, Rangklasse 3*A*, befaßte sich mit allen Obliegenheiten der den Großen Ordus (大斡兒朶 *da woerduo*, mo. *yeke ordo*) gehörigen Privathandwerker (怯憐口 *qieliankou*, mo. *ger-ün ke'ü*. Über den Ausdruck vgl. Cleaves, *The Sino-Mongolian Inscription of* 1335 in *HJAS* 1950, 51n. 170 und Wu K'an, *Yuandai zhi shihui* in *Shihui keshi*, 670). Es war dem 資成庫 *zicheng ku* übergeordnet, welches Filzfabrikate herstellte und sie dem Inneren Schatzamt *neifu* lieferte zwecks Verwendung für die Ausstattung der Wohnyurten, für Vorhänge, Wagen sowie als Regenumhänge. Das *zhongshang jian* wurde im 24. Jahr *zhiyuan* (1287/88) eingerichtet an Stelle des 尙[illegible]監 *shangyongjian*, das vom 15. Jahr (1278/79) bis zum 20. Jahr

liefert feinen Filz und Nähgarn, das Waffenamt *wubei si*[76] liefert Gürtelmesser.[77] Man bindet Stroh und Gras zusammen und macht daraus eine Puppe in menschlicher Gestalt und eine andere in der Gestalt eines Hundes, man schneidet [Streifen] von bunten, vielfarbigen Stoffen und stopft damit den Leib[78] [der Puppen] aus. Man wählt hochangesehene Männer aus den Offizieren im Hofdienst (*daguan*) und dem erblichen Adel (世家 *shijia*) und läßt sie [auf die Puppen] mit dem Bogen schießen. Außer [den Männern] der Klane der Biesu (Besü[dei]), Zhalaer (J̌alair), Naiman,[79] Manggutai (Mangγutai), Lieban (?),[80] Dada, Sanzhu (Salǰu[t]),[81] Xueni (Süni[t]) darf [kein anderer] daran teilnehmen. Sind [die Puppen durch die Pfeile] zerfetzt, wird ein Opfer mit Hammeln und gegorenen Getränken dargebracht. Wenn die Opferhandlung beendet ist, legen der Kaiser, die Kaiserin, die Prinzen, die [kaiserlichen] Konkubinen und alle, die am Bogenschießen teilgenommen haben, ihre Gewänder ab, sodaß die mongoli-

(1283/84) bestanden hatte. Im 30. Jahr (1293/79) wurden in den beiden Hauptstädten und in Luanhe (Hebei) drei Schatzkammern und neun Werkstattverwaltungen für die verschiedenen Fertigungen der *qieliankou* gesondert eingerichtet und die Gesamtleitung dem *zhongshang jian* zugewiesen. Im 1. Jahr *zhida* (1308/09) wurde das Amt zum *yuan* erhoben, aber im 4. Jahr (1311/12) wieder in ein *jian* umgewandelt. Drei Eunuchen waren im Amt beschäftigt. *YS* 90, 19*b*—20*a*.

[76] Das Waffenamt 武備寺 *wubei si*, Rangklasse 3*A*, war für die Instandhaltung der Waffen und gleichzeitig für die Registrierung der Ein- und Ausliefrungen der Waffen zuständig. Im 5. Jahr *zhiyuan* (1268/69) war eine Direktion für militärische Geräte 軍器監 *junqi jian* geschaffen worden. Im 20. Jahr (1283/84) wurde das 衛尉院 *weiwei yuan* eingerichtet, die Direktion für militärische Geräte wurde in ein *wubei jian* mit der Einstufung in die Rangklasse 4*A* umgewandelt und dem *weiwei yuan* unterstellt. Im 21. Jahr (1284/85) wurde die Direktion *jian* in eine Verwaltung *si* umgewandelt und dem *weiwei yuan* gleichgestellt. Während der Regierung Wuzongs war das Amt in den Rang eines *yuan* erhoben, aber unter Renzong wieder in ein *si* zurückgestuft worden. *YS* 90, 9*a*—*b*.

[77] 環刀.

[78] Wörtlich «man macht damit die Eingeweide und den Magen».

[79] Es ist ziemlich überraschend, den Namen der Naiman in der Aufzählung zu finden. Das Volk der Naiman wird von Tao Zongyi unter den Nicht-Mongolen *sömu ren* aufgeführt (*Zhogeng lu* 1, 16*b*). Das Herrscherhaus und die Oberschicht dürften uigurischer Abstammung gewesen sein. Vgl. Ratchnevsky, *Zu einigen Problemen der Symbiose in China unter den Mongolen* in *Das Verhältnis von Bodenbauern und Viehzüchtern in historischer Sicht*, 131, Anm. 1.

[80] Ein Volksstamm 列班 *Lieban* ist mir nicht bekannt. Der Name findet sich weder in der *GG* noch bei Rašid, im *YS* wird er nur an dieser Stelle genannt (vgl. Tamura, *Index I*, 674).

[81] Über die Umschrift 珊竹 *sanzhu* s. Pelliot et Hambis, *Les campagnes de Gengis Khan*, 398.

schen Schamanen und Schamaninen Gebet und Lobpreisung machen. Sobald Gebet und Lobpreisung beendet sind, werden [die Gewänder] ihnen sofort ausgehändigt. Man nennt es «Das Unglück ablegen (脫災 *tuozai*)». Der [oben beschriebene] nationale Brauch heißt «Mit dem Bogen auf Grashunde schießen».»

Der Text im *YS* enthält die älteste mir bekannte Beschreibung des kultischen Bogenschießens bei den Mongolen. Der kultische Charakter des Wettstreites geht aus dem Text eindeutig hervor. Die Strohpuppen in Menschengestalt stellen symbolisch die Feinde dar, die man vernichten will. Von den Kidan wird berichtet, daß sie vor oder zu Beginn eines Feldzuges auf Kriegsgefangene oder gefangene Spione mit dem Bogen schossen, «offensichtlich in der Hoffnung gewichtigere aber entfernte Feinde zu treffen».[82] Das Opfern von Hunden galt als glückbringend. Weiße Hunde wurden bei den Kidan bei der Herbstmondfeier geopfert.[83] Der rituale Sinn der Zeremonie ist offenbar der, daß durch die symbolische Handlung die Vernichtung der wirklichen Feinde erreicht und Glück im neuen Jahr herbeigerufen werden soll.

V. *Die Zeremonie «Altes Unglück abwerfen und neuem Glück entgegengehen»*

«Jedes Jahr werden an einem erwählten (glückbringenden) Tag nach dem 16. des 12. Mondmonates Stricke aus dem Haar von weißen und schwarzen Schafen gemacht. Der Kaiser, die Kaiserin und die Prinzen[84] werden mit den Stricken aus Schafhaar von dem Kopf bis an die Arme und Beine an Sesseln in der Ruhehalle des kaiserlichen Tempels[85] festgebunden. Mongolische Schamanen und Schamaninen singen Worte der Beschwörung, sie bieten eine silberne Schüssel, in welcher Feuer bewahrt wird, dar, legen Reishäcksel hinein und begießen sie mit Butter. Mit dem [so erzeugten] Rauch beweihräuchern sie den Körper des Kaisers. [Dann] schneiden sie die Stricke, mit denen er festgebunden ist, durch und überreichen ihm den Inhalt der Schüssel. Weiter zerreißt der Kaiser mit der Hand mehrere Zoll lange Seiden-[streifen], spukt[86] dreimal aus und wirft sie

[82] Wittfogel und Feng, *Liao*, 268 n. 141. Auch Bogenschießen auf Holzhasen wird *op. cit.* 270 erwähnt.

[83] *op. cit.* 271. Als der Kidan-Kaiser Taizong 947 die Hauptstadt der Jin besetzte, ließ er das Fell der geopferten weißen Hunde an jedem Tor des kaiserlichen Palastes aufhängen, um Glück zu bringen. *ibid.* n. 166.

[84] 太子 *taizi* kann die kaiserlichen Prinzen oder auch den Thronfolger bezeichnen.

[85] In dem Ruhegemach des kaiserlichen Tempels 寢殿 *qindian* bereiteten sich die Opferbeamten durch Enthaltsamkeit auf die Opferzeremonie vor, dort wurden auch die Gewänder und Opfergeräte aufbewahrt.

[86] 唾 *tuo*; die Bedeutung des Ausspuckens ist mir nicht ganz klar.

allesamt ins Feuer. Danach legt er Kleid und Mütze ab und händigt sie den Schamanen und Schamaninen aus. Man nennt [die Zeremonie]: «Altes Unglück abwerfen und neuem Glück entgegengehen».»

Die oben beschriebene Zeremonie gehört zu den Erneuerungsriten und hat eine ähnliche rituale Bedeutung wie die Wiedergeburtsfeier bei den Kidan.[87] Das Festbinden mit Stricken soll offenbar die Schwäche des Neugeborenen symbolisieren. Die Zeremonie steht in scharfem Gegensatz zu der offiziellen Feier anläßlich des Neuen Jahres, auf der sich Qubilai, nach Zeugnis Marco Polos, wie ein Gott verehren liess.[88]

VI. *Brauch bei der Schwangerschaft*

«Jedesmal wenn die Kaiserin oder eine Nebenfrau [des Kaisers] schwanger ist, siedelt sie, sobald der Monat der Niederkunft angekommen ist, in eine Filzyurte außerhalb [des kaiserlichen Palastes] über. In dem Falle, daß sie dem Kaiser einen Sohn oder einen Enkelsohn geboren hat, beschenkt der Kaiser die «hundert Beamten»[89] mit Gold, Silber und bunten Stoffen, was man *sadahai* (*sadayai?*)[90] nennt. Im ersten Monat [nach der Niederkunft] kehrt [die Frau] wieder in das Schlafgemach im Palast zurück. Die Yurte, die sie [während der Schwangerschaft bewohnt hat], wird einem nahestehenden Würdenträger als Auszeichnung geschenkt».

VII. *Brauch bei Krankheiten*

«Jedesmal wenn die Kaiserin erkrankt und keine Aussicht auf Genesung besteht, siedelt sie ebenfalls in eine Filzyurte außerhalb [des Palastes] über. Wenn das Unaussprechbare sich ereignet hat,[91] wird der Leichnam im [Zelt] aufgebahrt.[92] Nach dem Begräbnis werden an jedem Tag zwei Hammeln[93] verwendet für die Verrichtung des Opfers «Verbrennung der

[87] Vgl. Wittfogel und Feng, *Liao*, 273ff.

[88] Hambis, 125—27.

[89] Der Ausdruck 百官 *baiguan* «die hundert Beamten» bezeichnet im engeren Sinn die Beamten der zentralen Regierungsorgane im Gegensatz zu den Provinzialbeamten.

[90] In den von mir eingesehenen Wörterbüchern ist das Wort nicht vermerkt. Vielleicht ist es mit *sadu* (Kowalewski, *Dictionnaire* II, 1307) «geliebt», «Freund», «Verwandter» zusammen zu stellen.

[91] 有不諱, wörtlich «es gibt das, was nicht verborgen werden kann».

[92] 殯殮 *binlian*. Der Leichnam wird für die Aufbahrung angekleidet. Nach dem Ritual der Kidan fand eine provisorische, kleine (*xiao lian*) und eine endgültige, große Aufbahrung (*da lian*) statt. Vgl. Wittfogel und Feng 279 n. 211.

[93] Der Satz kann auch so verstanden werden, daß an jedem Tag Hammeln verwendet wurden, um zweimal das Opfer «Verbrennung der Speisen» zu verrichten. Über dieses Opfer s. III *supra*.

Speisen»[94] und [dieses Opfer wird wiederholt] bis zum 49. Tag, wonach die Yurte [in der die Kranke gelegen hat] gleichfalls einem nahestehenden Würdenträger geschenkt wird.»

Die Mongolen schrieben die Krankheit der Einwirkung eines bösen Geistes zu und glaubten, der Kranke sei von dem bösen Geist besessen.[95] Schamanen stellten fest, ob die Krankheit nicht durch Beschwörung hervorgerufen sei.[96] Der Besuch des Kranken wurde gemieden. Plano Carpini schreibt:

«Wenn jemand von ihnen auf den Tod krank wird, so pflanzen sie eine Lanze auf[97] und umwickeln sie mit schwarzem Filz und daraufhin wagt kein Fremder die Grenzen der Wohnung dieses Mannes zu überschreiten. Wenn [der Kranke] in den letzten Zügen liegt, so verlassen ihn fast alle, denn niemand, der bei seinem Tode zugegen ist, darf die Orda eines Herzogs oder des Kaisers vor dem neuen Mond[98] betreten».[99]

Und bei Rubruck lesen wir:

«Wenn jemand krank wird, legt er sich nieder und pflanzt über seine Wohnung ein Zeichen auf, daß dort ein Kranker liegt und daß niemand eintrete. Daher besucht niemand den Kranken außer er diene ihm. Wenn aber jemand aus den großen Häusern krank wird, stellen sie Wächter auf, welche nicht erlauben, daß jemand die Grenzen des Hauses überschreitet. Sie fürchten nämlich, daß ein böser Geist oder Wind mit den Eintretenden hineinkomme. Sie rufen ihre eigenen Wahrsager, gleichsam als ihre Priester herbei».[100]

[94] Nach Plano Carpini wurde die Wohnyurte (*statio*) des Verstorbenen niedergerissen (Wyngaert 43; Risch 83; Becquet et Hambis 42), das Zelt (*tentorium*) aber draußen in der Steppe stehen gelassen. Vgl. Rubruck: «Neben dem Grabe des Verstorbenen lassen sie immer ein Haus (*domus*) stehen, wenn derselbe ein Vernehmer aus dem Hause Činggis-khans ist». Wyngaert 186.

[95] Vgl. den Glauben, die Dämonen *ongyod*, *eliye* und *ada* könnten Krankheiten verursachen. Bawden, *op.cit.* 242—43.

[96] S. Rubruck, ed. Wyngaert, 303.

[97] Rubruck spricht von vier Schwertern, die um das Krankenbett aufgepflanzt waren. *ed. cit.* 267. Die aufgepflanzten Waffen sollen die Dämonen abwehren. Qazwīnī berichtet, dass um das Zelt eines kranken Vornehmen etwa 50 Mann zu Pferde ritten, die nach allen Seiten Lanzen zur Abwehr der Dämonen schwangen; s. Spuler, *Die Mongolen in Iran*, 174.

[98] Risch korrigiert *novam* in *nonam*, da Rubruck (Wyngaert 186) als Termin beim Tode eines Erwachsenen ein Jahr und beim Tode eines Kindes einen Monat angibt. Vgl. auch *op. cit.* 285.

[99] Wyngaert 42; Risch 80; Becquet et Hambis 41.

[100] Wyngaert 187.

Wer in der Nähe des Kranken gewesen ist, muß sich einer Reinigung unterziehen. Über diese Sitte berichtet Plano Carpini folgendes:

«Die Verwandten des Verstorbenen und alle, die in seinen Yurten wohnen, müssen sich einer Reinigung durchs Feuer unterziehen. Die Reinigung findet auf folgende Weise statt: Sie zünden zwei Feuer an, stecken neben diesen Feuern zwei Lanzen in den Boden mit einem Strick an der Spitze der Lanzen und binden an diesen Strick einige Lappen von *bucaran*[101] fest. Unter diesem Strick und den daran gebundenen Lappen, zwischen den beiden Feuern, gehen die Leute, das Vieh und die Yurten hindurch. Zwei Frauen stehen zu beiden Seiten, die Wasser sprengen und bestimmte Sprüche hersagen. Und wenn einige Wagen dort zerbrechen, oder auch wenn einige Gegenstände dabei herabfallen, nehmen sie die Zauberer an sich.»[102]

VIII. *Begräbnissitten*

«Im allgemeinen wird, wenn der Kaiser stirbt,[103] für den Sarg wohlriechendes Nanmu-Holz[104] verwendet. Darin werden zwei Aushöhlungen gemacht, die einer menschlichen Gestalt nachgebildet sind und deren Breite und Länge genau ausreichen, damit der Körper aufrecht darin stehen kann.[105] Für das Totengewand wird verwendet eine Jacke aus Zobelfell und eine Ledermütze; die Schuhe des Toten und die um die Lenden festgebundenen Beutel sind alle aus weißgetünchtem Leder angefertigt. Dem Toten werden beigegeben[106] zwei goldene Krüge, ein Becher[107] und je eine Eßschale,[108] Löffel und Eßstäbchen. Nachdem das Ankleiden des Toten

[101] Über den Stoff Buckran s. Pelliot, *Notes on Marco Polo I*, 110—12.

[102] Wyngaert, 44;Risch, 86—87; Becquet et Hambis, 43.

[103] Über den Ausdruck 宮車晏駕 *gongche yanjia* s. Morohashi III, 3284.

[104] Das Holz des *nan*-Baumes (楠) war wegen seiner Zähigkeit und Dauerhaftigkeit hoch geschätzt (Bretschneider, *Botanicon sinicum II*, 345). Der mongolische Name war *narin niyaru modu* (vgl. Ligeti, *Notes sur le lexique sino-tibétain de Touen-houang* in *AOH* 1968, 272 n. 9) Auch Bayan wurde in ein Sarg aus Zedern-Holz gelegt (Schulte-Uffelage, *Das Keng-shen wai-shih*, 42). Nach dem *Caomuzi* verwendete man für den Sarg *kuan-Holz* (s. *infra*).

[105] Vgl. die Beschreibung im *Caomuzi*.

[106] de Groot hat den Satz falsch punktiert und übersetzt «. . . a white-powdered skin (a woman?) was buried along with the dead», was sinnlos ist. 殉 *xun* ist im casus absolutus dem Satz vorangesetzt, wie 殮 *lian* im vorangehenden Satz.

[107] de Groot übersetzt 盞 *zhan* mit «saucer». Die Bedeutung «Becher» ist weniger üblich, paßt aber besser in den Kontext. Dem Toten wird ein komplettes Eßbesteck ins Grab gegeben.

[108] Die Schalen 椀楪 waren aus Holz. Die Schreibung mit dem Radikal Stein im *Xu Wenxian tongkao* ist unberechtigt.

beendet ist, bindet man ihn mit vier aus Gold angefertigten Reifen fest. Für den kaiserlichen [Leichen]wagen verwendet man weißen Filz und aus grünem *nashishi*-Brokat[109] angefertigte Vorhänge. Der Sarg wird ebenfalls mit *nashishi*-Brokat verkleidet. An der Spitze der Prozession reitet eine in ein neues Gewand eingekleidete mongolische Schamanin, sie führt an einer Leine ein einzelnes Pferd, dessen Sattel mit Gold geschmückt und dessen Zaumzeug[110] mit *nashishi*-Brokat ausgelegt ist. Man nennt es das «goldene Geisterpferd».[111] Dreimal am Tage werden Schaf- und Trankopfer dargebracht. Ist [der Leichenzug] an die Begräbnisstätte angekommen, wird eine Grube ausgegraben und die ausgehobene Erde in Klumpen aufgeschichtet, die man der Reihe nach in der [vorgeschriebenen] Ordnung aufstellt. Sobald der Sarg [in die Grube] heruntergelassen worden ist, wird [die Grube] wieder in [derselben] Ordnung [mit den Klumpen] zugeschüttet. Falls Erde übrig bleibt, wird sie in einen anderen, entfernten Ort gebracht. Drei Beamte, die den Leichenzug begleitet haben, nehmen ihren Wohnsitz in einer Entfernung von fünf *li* von [der Begräbnisstätte] und verrichten jeden Tag einmal den Ritus der Verbrennung der Speisen. Nach drei Jahren kehren sie zurück.»

Mit geringfügigen Varianten findet man die Darstellung im *Caomuzi*.[112] Der Text lautet dort:

«Im Palast der Yuan-Herrscher verwendet man zwei Stück *kuan*-Holz,[113] die innen ausgehöhlt werden und in der Form die Gestalt und die Größe

[109] Das 納失失 *nashishi*-Brokat wird in den europäischen und asiatischen Quellen mehrfach erwähnt. Es ist das *načit* der *GG* § 238 (in *GG* § 274 in der Pluralform *načidut*), das *nasic* von Rubruck (Rockhill 185), *nascici* von Marco Polo (Hambis 27), *nasij* von Juwainī (Boyle, *The History of the World-Conqueror* I, 218), *nassit* der italienischen mittelalterlichen und *necidj* der arabischen Kaufleute (Rockhill, *loc. cit.* note). Das Wort hat sich im Türk. *nasic* (komanisch *nazič*) erhalten (Radloff, *Versuch eines Wörterbuchees der Türk-Dialekte* III/1, 657). Es bezeichnet einen golddurchwirkten Seidenstoff (vgl. Pelliot, *Une ville musulmane dans la Chine du Nord* in *JA* 1927, 269 n. 1).

[110] *Xu Wenxian tongkao* hat 輿 statt 轡, das de Groot mit «box of the car» übersetzt. Die Beschreibung bezieht sich aber offensichtlich auf das «Geisterpferd» und nicht auf den Katafalk.

[111] Der Text ist soweit von de Groot nach dem *Xu Wenxian tongkao* in *Religious System of China II*, 437 übersezt worden.

[112] Das *Caomuzi* ist 1378 geschrieben, der Autor Ye Ziji dürfte den Text des *YS* gekannt haben.Offenbar folgt er aber einer anderen Quelle, sonst hätte er wohl, nach chinesischer Gewohnheit, den Wortlaut des Textes beibehalten. Die Passage, die folgt, entspricht nicht der Darstellung im *YS*.

[113] 梡木 *kuanmu*, im *YS* steht *nanmu*-Holz.

eines Menschen haben. Man fügt sie zusammen zu einem Sarg, legt darin den Leichnam und versieht [den Sarg] mit einem Lackanstrich.[114] Wenn [die Einsargung] beendet ist, werden drei Reifen aus Gold gemacht und die Reifen [um den Sarg] befestigt.[115] [Der Sarg] wird nach Norden zu dem Ort der Ruhestätte gebracht, wo man ihn tief in die Erde begrabt».[116] Bemerkenswert ist, daß im *YS* keine anderen Grabesbeigaben erwähnt werden als das Eßgeschirr und das «Geister»-Pferd, welches zweifellos dem Geiste des Verstorbenen geopfert werden soll.

Auch Rubruck berichtet nicht von Grabesbeigaben. Er schreibt:

«Neben dem Grab des Verstorbenen lassen sie immer ein Haus stehen, wenn er ein Vornehmer ist, d. h. aus dem Haus Činggis, der ihr erster Vater und Herr war. Der Bestattungsplatz desjenigen, der gestorben ist, ist unbekannt; und um die Gegend, wo sie ihre Vornehmen begraben, ist immer ein Lager mit Menschen, welche die Gräber bewachen. Mir ist nicht bekannt, daß sie Schätze mit ihren Toten begraben».[117]

Im Gegensatz zu Rubrucks Bericht stehen die Beschreibungen der mongolischen Bestattungssitten bei Plano Carpini. Dort lesen wir:

«Wenn er [der Kranke] aber gestorben ist, falls er von weniger hohem Rang war, begräbt man ihn an einem Ort, den er besonders gern gehabt hat.[118] Man begräbt ihn aber mit einer seiner Wohnyurten, in der Mitte sitzend, und man stellt vor ihm einen Tisch mit einer Schüssel voll Fleisch und einem Krug Stutenmilch. Zugleich mit ihm begräbt man eine Stute mit ihrem Füllen und ein Pferd mit Sattel und Zaum, und ein anderes Pferd verzehren sie und stopfen sein Fell mit Stroh aus und hängen es über zwei oder vier Holzpfähle,[119] so daß der Verstorbene in der anderen Welt

[114] Der Lackanstrich ist ein chinesischer Brauch. Die hermetische Verschließung des Sarges ist notwendig, weil der Leichnam oft längere Zeit im Sarg aufgebahrt bleibt, bevor er begraben wird. Die Fugen, und zuweilen der ganze Sarg, werden mit Leinwand beklebt und dann mit Lack überzogen. Vgl. de Groot, *Religious System I*, 106.

[115] *YS* hat 箍 *gu* statt 圈 *quan*. Nach diesem Text scheint es, daß die Reifen um den Sarg gelegt werden, nach dem *YS*, daß der Körper mit ihnen festgebunden wird.

[116] Ich folge dem von Tu Ji, *Mongwuer shiji*, 3, 34*a* angeführten Originaltext des Werkes. De Groot hat eine Überarbeitung für seine Übersetzung benutzt. Vgl. Pelliot, *Notes on Marco Polo* I, 333.

[117] Wyngaert 186/Rockhill 80.

[118] Dasselbe berichtet auch Rašīd ad-Dīn über den Begräbnisplatz Činggis-khans. s. *Sbornik letopisej* I/I, 159.

[119] Zu der Sitte ausgestopfte Pferde über den Gräbern aufzuspießen vgl. Boyle, *A Form of Horse Sacrifice* (*CAJ* 1965, 147 ff); Risch, *Johann de Plano Carpini*, 82 Anm. 7.

eine Yurte zum Wohnen, eine Stute, die ihm Milch gibt und für die Zucht dient, und Pferde zum Reiten hat. Die Knochen des Pferdes, das sie verzehren, werden zum Heil seiner Seele verbrannt. . . . Sie begraben gleichfalls Gold und Silber mit dem Toten; der Wagen, auf dem man ihn gefahren hat, wird zerbrochen, seine Yurte niedergerissen[120] und niemand darf seinen Namen drei Generationen hindurch aussprechen».[121]

Die Bestattungssitten unterscheiden sich nach dem Rang des Verstorbenen. Plano Carpini vermerkt:

«Einige Männer von hohem Rang beerdigen sie auf eine andere Weise. Sie begeben sich heimlich in die Steppe und, nachdem sie dort das Gras mitsamt der Wurzel entfernt haben, machen sie eine große Grube. An der Seite dieser Grube graben sie unter der Erde eine Höhle aus und legen darin unter dem Toten seinen Lieblingsdiener. Dieser bleibt darunter liegen bis er nahe daran ist, seinen Geist auszuhauchen; dann ziehen sie ihn heraus, damit er Atem holen kann, und das wiederholen sie dreimal. Und, wenn er mit dem Leben davon kommt, ist er von nun auf frei und darf tun, was er will, und genießt im Haus und bei den Verwandten des Verstorbenen großes Ansehen. Den Toten aber legen sie mit den oben erwähnten Sachen in die Seitenhöhle. Darauf füllen sie die Grube vor der Höhle auf und legen die Rasenstücke darauf, so wie sie waren, damit niemand mehr den Platz später finden kann».[122]

Das Begraben von Schätzen mit dem Toten wird auch von anderen Autoren erwähnt.[123] Die Sitte mag nach den Eroberungen aufgekommen sein, ist aber nicht charakteristisch für die alten Mongolen. Kleider, Speisen und, bei den Reichen, ein Pferd dürften die gewöhnlichen Beigaben gewesen sein.[124]

[120] Vgl. Anm. 94.

[121] Wyngaert 42–43; Risch 80—83; Becquet et Hambis 41—42.

[122] Wyngaert 43; Risch 84—85; Becquet et Hambis 42.

[123] s. den Text infra.

[124] Ricoldi schreibt: «Die Armen kochen viel Fleisch und geben es dem Toten mit ins Grab, ebenso wie neue Kleider, abgesehen von den Totenkleidern, und etwas Geld. Die Reichen fügen zum Fleisch und Geld noch Feierkleider hinzu . . . Die großen Barone fügen zu alledem noch ein gutes Pferd hinzu . . .» (Risch 75 Anm. 10). Geldbeigaben mögen in der Yuan-Zeit vorgekommen sein, sind aber natürlich nicht charakteristisch für die Mongolen. Im Altai wurde bis in die neueren Zeiten nach dem Zeugnis von Radloff «Der Tote in vollem Anzug in das Grab gelegt und ihm außerdem noch ein Säckchen Nahrung mit auf den Weg gegeben. Reiche Leute sollen auch das Reitpferd neben dem Toten begraben» (Risch 82 Anm. 6). Über die Aussetzung des nackten Leichnams in der Steppe vgl. Anm. 145

Bemerkenswert ist, daß in den chinesischen Quellen von Menschenopfern bei Begräbnissen nicht die Rede ist. Die Sitte ist aber alt und weit verbreitet bei den Nomaden[125] und ist auch für die Mongolen historisch belegt.

Über die Beisetzung Batus schreibt J̌ūzjānī:

«Sie begruben ihn [Batu] gemäß der mongolischen Sitte, und unter diesem Volk ist es Brauch, wenn jemand von ihnen stirbt, einen Platz unter der Erde ungefähr von der Größe einer Kammer oder einer Halle, und einer im Verhältnis zu dem Rang und Grad des Verstorbenen stehenden Weite zurecht zu machen . . . Sie statten [die Höhle] mit einem Thron und Teppichen auf dem Boden aus, und sie stellen dort Gefässe und zahlreiche Vorräte auf, zusammen mit seinen Waffen, und was auch sein persönlicher Besitz war, und einige seiner Frauen und Sklaven, männlichen und weiblichen Geschlechtes, und die, welche er über alle anderen geliebt hat. Wenn sie den Verstorbenen auf den Thron gesetzt haben, begraben sie die am meisten Geliebte mit ihm an diesem Platz. Nachts wird der Platz aufgefüllt, und Pferde darüber getrieben, so daß keine Spur [vom Grab] bleibt».[126]

Bei der Beisetzung von Hülegü «wurde nach mongolischem Gebrauche eine Grabstätte bereitet, viel Geld und Juwelen hineingeworfen und ihm einige wie Sterne schimmernde Mädchen mit funkelndem Geschmeide zu Beischläferinnen gegeben, damit er von der Wildernis der Finsternisse, von dem Grauen der Einsamkeit, von des Grabes Bedrängnisse und peinlicher langen Weile Verhängnisse verschont bleibe».[127] Auch andere Autoren sprechen von dieser Sitte. Ricoldi von Monte Crocis vermerkt: «Wenn gar ein Kaiser stirbt, geben sie ausserdem seine kostbaren Edelsteine und auch große Schätze mit, ja sie pflegten sogar zwanzig Diener lebendigen Leibes mit zu begraben, damit diese ihrem Herrn [im anderen Leben] dienen, wenn er auferstehen will».[120] Ibn-Baṭūṭṭa erzählt, daß in die mit prächtigen Teppichen ausgelegte Gruft mit dem Khan[128] und seinen Waffen auch das ganze Gold- und Silbergeschirr des Palastes sowie vier junge Sklavinen und

[125] Bei den Xiongnu wurden mit dem Herrscher einige Zehn bis Hundert seiner nächsten Würdensträger und seiner Lieblingskonkubinen begraben (*Shiji* 110, 11*a*/ *Qian-Han shu* 94*A*, 8*a*).

[126] J̌ūzjānī, von Boyle nach Raverty 1173 in *CAJ* 1963 n. zitiert.

[127] Wassāf, von Boyle, *World-Conqueror I*, 189 n. 30 in der Übersetzung von Hammer-Purgstall 97 angeführt.

[128] Zitiert nach Risch, *Johann de Plano Carpini*, 75 Anm. 10.

[129] Ibn Baṭūṭṭa nimmt fälschlich an, daß es sich um das Begräbnis des Khans handelt. Auch andere Einzelheiten in seiner Beschreibung sind wenig glaubwürdig.

sechs Oberpagen, in ihren Händen Gefässe voll Getränke haltend, mit begraben wurden.[130] Nach Kirakos von Ganjak folgten mongolische Großen dem Beispiel der Khane. Kirakos sagt: «Wenn einer ihrer [der Mongolen] großen Männer stirbt, legen sie einige seiner Diener und Dienerinen mit ihm ins Grab, damit, wie sie sagen, sie ihn betreuen und gleichfalls ein Pferd, weil, wie sie sagen, dort grimmig gekämpft wird».[131]

So kritisch man auch einigen dieser Berichte gegenüber stehen muß,[132] die Tatsache, daß die Mongolen ursprünglich ihren toten Herrschern Menschenopfer dargebracht haben, ist schwer anzuzweifeln.[133] Strittiger ist die Frage, ob die Menschen mit dem Toten begraben wurden. Bei seiner Thronbesteigung ordnet Ögödei an, daß man die nächsten drei Tage Speisen für die Seele Činggis-khans bereiten soll. Außerdem, daß unter den mondgleichen Jungfrauen, von köstlichem Aussehen und anziehendem Charakter, süß in ihrer Schönheit und voll Glanz in ihren Augen, anmutig in der Bewegung und elegant im Ruhen . . . man vierzig Mädchen aus dem Geschlecht der Emire und *noyan* auswählen soll, sie mit Edelsteinen, Schmuck und schönen Kleidern schmücken, und in reichen Gewändern gekleidet, sie zusammen mit auserwählten Pferden seinem Geist opfern soll».[134]

Die Überlieferung von den Menschenopfern ist bei den Mongolen im Mittelalter noch lebendig erhalten. Im *Altan tobči* wendet sich Činggis-khan, als er den Tod herannahen fühlt, an sein Gefolge mit den Worten: «Ich wünsche, daß alle diese meine Minister mit mir sterben!».[135] Und in dem Ende des 16. Jahrhunderts von Xiao Daheng verfaßten *Beilu fongsu*

[130] Zitiert nach der Übersetzung in Yule—Cordier, *Cathay and the Way Thither IV*, 142.

[131] Vgl. Boyle, *Kirakos von Ganjak* (*CAJ* 1963, 204).

[132] Der Begräbnisplatz der Kaiser war geheim, es gab also keine Augenzeugen. Die Darstellungen der Reisenden fußen auf Berichte von Menschen, die ihre Erzählungen mit sagenhaften Zügen ausgeschmückt haben. Ernster zu nehmen sind die Zeugnisse von J̌uwainī oder Rašīd ad-Dīn, die als Wesire Bescheid wissen mußten.

[133] Die Sitte war allgemein verbreitet unter den Nomaden. 926 wurden mit dem Kidan Taizu hundert Höflinge begraben (Wittfogel and Fong 283n.). Bei den Mandschu wurde das zwangsweise Begraben von lebenden Menschen erst Ende des 17. Jahrhunderts verboten, freiwilliges Opfer blieb aber in Kraft (Yule—Cordier, *The Book of Ser Marco Polo I*, 251 n.). In *GG* § 241 wird das Opfern von 100 Tumat für Boroguls Leiche erwähnt, aber dieses Opfer stellt eher einen Racheakt als eine Kulhandlung dar.

[134] Boyle, *The History of the World-Conqueror*, I, 189. Vgl. dieselbe Erzählung bei Rašīd ad-Dīn (*Sbornik letopisej* II, 19).

[135] Bawden, *The Mongol Chronicle Altan Tobči* § 44.

«Gewohnheiten der nördlichen Sklaven» lesen wir: «Wenn vormals der Herrscher der Sklaven (i. e. Mongolen) oder ein *tayiǰi* starb, hatten sie etwas, was einem Sarg ähnlich ist. Sie legten hinein Sachen wie Kleider, Panzer und Helm, die der Verstorbene während seines Lebens getragen hatte, und begruben das Ganze in einer entlegenen und mit Gras bedeckten Steppe. Am Todestage töteten sie alle seine Sklaven und seine Lieblingsbeifrauen sowie sein bestes Pferd».[136]

Die Menschenopfer sind unter dem Einfluß des Buddhismus geschwunden. In dem oben angeführten Werk lesen wir: « . . .diese Grausamkeit, [Menschen] aus Anlaß eines Begräbnisses zu töten, hat sich stark geändert . . . Die Lamas haben sie gelehrt, die Toten zu verbrennen . . . sie geben das beste Pferd mit seinen Kleidern und seinem Panzer als Entlohnung den Lamas».[137] Die Feuerbestattung ist am Hofe der Yuan-Kaiser nicht eingeführt worden, und wird auch sonst unter den Mongolen der Yuan-Zeit nur vereinzelt vorgekommen sein,[138] die Menschenopfer sind aber offenbar nach der Bekehrung zum Buddhismus abgeschafft worden, und erst wieder im Heimatland nach dem Sturz der Dynastie aufgekommen.

Ob die Mongolen ursprünglich ihre Herrscher einsargten ist fraglich. Das Einsargen ist notwendig geworden, als sie den Leichnam zum weit entfernten Begrägnisplatz in der Heimat transportieren mußten. Der Begräbnisplatz der Herrscher und der großen Männer wurde geheim gehalten und die Gegend, wo die Gräber lagen, streng bewacht. Peng Daya, der wahrscheinlich 1232 die Mongolei besuchte, schreibt: «Ihre [der Mongolen] Gräber haben keine Erdaufschüttung, der Boden wird von Pferden zertreten, damit er wie eben aussieht. Beim Grab Temuzhens (Temüǰin) wurden Pfeile aufgepflanzt und damit eine Einzäunung gemacht, berittene Patrouillen dienten als Schutzwache».[139] Im *Caomuzi* heißt es: «Es ist eine nationale Regel, keine Grabhügel zu errichten. Wenn die Beisetzung beendet ist, wird [der Boden] von 10 000 Reitern zertreten, so daß er eben gemacht wird . . . Eine Tausendschaft Reiter bewacht [das Grab]. Das nächste Jahr,

[136] Serruys, *Pei-lou Fong-sou. Les coutumes des esclaves septentrionaux* (*MS* 1945, 135).

[137] *ibid.* 137. Das Schlachten von Tieren bei Begräbnissen (*qoyilya*) ist bei der Wiedereinführung des Buddhismus in der Mongolei in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts abgeschafft worden. Vgl. Sanang-sečen (I. J. Schmidt, *Geschichte der Ostmongolen*, 235).

[138] Kirakos von Ganjak allein erwähnt, daß die Mongolen den Leichnam zuweilen verbrennen. Vgl. Boyle, *Kirakos of Ganjak* (*CAJ* 1963, 203).

[139] *Hei-Da shilüe*, ed. Wang Guowei, 29*b*/Pelliot, *Notes on Marco Polo* I, 333.

wenn im Frühling das Gras gewachsen ist, wechseln sie das Lager und ziehen fort. Weit und breit ist [das Gras] gleichmäßig dicht und niemand kann wissen, [wo sich das Grab befindet]».[140] Und ähnlich lautet die Darstellung bei Rašīd ad-Dīn, der über das Grab Činggis-khans schreibt: «Man erzählt, daß gerade in dem Jahr, wo man ihn dort begraben hat, die Bäume und das Gras in jener Steppe übermäßig zahlreich gewachsen sind, und daß jetzt der Wald so dicht ist, daß ein Durchkommen nicht möglich ist, und daß sie nicht wissen, welcher der ursprüngliche Baum und Begräbnisplatz ist und selbst die alten Hüter der «verbotenen Umfriedung» (*quruqčiān*)[141] keinen Weg dorthin finden».[142]

Während die oben angeführten drei Autoren vom Zertreten des Bodens durch Pferde sprechen, wird die Unkenntlichmachung des Begräbnisplatzes von Plano Carpini genau wie im *YS* beschrieben. Er schreibt: «Dann füllen sie die vordere Grube auf und legen die Rasenstücke darauf, so wie sie vorher waren, damit niemand den Platz später finden kann».[143] Rubruck weist darauf hin, daß der Begräbnisort geheim gehalten wird und daß «um den Ort, wo sie ihre Vornehmen begraben, ein Lager sich befindet mit Männern, welche die Gräber bewachen».[144]

Die Bestattungsssitten, wie sie in den angeführten Quellen beschrieben werden, dürfen nur auf die Beisetzung der Herrscher und vornehmen Herren bezogen werden. In China werden wahrscheinlich auch die einfachen Mongolen ihre Toten begraben, im Heimatland aber weiter in der Steppe ausgesetzt haben.[145]

*

[140] Ich folge dem Originaltext in Tu Ji, *Mongwuer shiji* 3, 34*a*. Vgl. Pelliot, *op. cit.*, 333—34. de Groot (*Religious System II*, 437) hat nicht die Originalfassung übersetzt (vgl. Anm. 116).

[141] Über die Bewachung des Grabes Činggis-khans s. Pelliot, *op. cit.* 335 ff.

[142] *Sbornik letopisej I/2*, 234—35/Pelliot 335. Auch Vincent de Beauvais berichtet, dass die reichen und vornehmen Tataren an einem geheimen und entlegenen Ort begraben wurden; s. Rockhill, *The Journey of William of Rubruck*, 80 n. 2.

[143] s. S. 438 supra.

[144] Wyngaert 186.

[145] Nach Consten war auch in neueren Zeiten die gewöhnlichste Art der Bestattung «die, daß die Leiche den Hunden zum Fraße vorgeworfen wird. In der Nähe der großen Seen wird die Leiche, wenn es die heiligen Bücher angeblich so bestimmen, ins Wasser geworfen, den Fischen zum Futter. Auf den Höhen wird der Verstorbene auf Stangengerüsten oder, wenn diese nicht vorhanden, auf nackten Felsen den Geiern zum Fraß hingelegt. Äußerst selten bestimmen und verlangen die heiligen Bücher die Beerdigung in einem steinernen Sarg und in einer Höhle». (*Weideplätze der Mongolen II*, 48).

Zusammenfassend können wir feststellen, daß das kultische Leben am Hofe der Großkhane dieselben synkretistischen Züge aufweist und eben so vielflächig ist wie es auch im kulturellen, wirtschaftlichen und politischen Bereich in China der Yuan-Zeit war. Schamanistische Gebräuche werden gepflegt, buddhistische Feierlichkeiten zelebriert, das chinesische Ritual nachgeahmt. Neben dem offiziellen Ahnenkult wird auf alte schamanistische Weise das Opfer der «Verbrennung der Speisen» verrichtet, im kaiserlichen Ahnentempel werden buddhistische Kulthandlungen vollzogen. Das von Qubilai eingeführte pluralistische System kann als ein Versuch gedeutet werden, die mongolische Kultur durch Elemente fremder Kulturen zu bereichern, um durch diese Verschmelzung die Grundlage für eine neue dem Universalcharakter des Weltreiches entsprechende Kultur zu schaffen.[146] Die Eroberung Song-Chinas hat das Kräfteverhältnis zugunsten der Chinesen verschoben, die politische Konstellation hat spätere Kaiser veranlaßt, Konzessionen an die chinesische Tradition zu machen, die auch den Kult betrafen.[147] Das offizielle Ritual hat aber auch unter diesen Kaisern den mongolischen Kult am Hofe nicht verdrängt, wie wir dem aus dem *YS* übersetzten Abschnitt entnehmen können. Wie wenig tief der Einfluß der fremden Kulturen gewesen ist, zeigt die geschichtliche Entwicklung im Heimatland nach dem Sturz der Yuan-Dynastie.[148]

[146] Die Vielsprachigkeit, die Verbindung der Vieh- mit der Ackerbauwirtschaft, das Einsetzen eines Gremiums, bestehend aus einem Mongolen, einem Innerasiaten und einem Chinesen an der Spitze der Verwaltung der Bevölkerung in den Distrikten tragen Rechnung dem Streben nach Universalität, im Medizin- und Rechtswesen treten dieselben Tendenzen auf. Prädominierend war die Rolle, die dem Mongolentum zugedacht war. Vielleicht schwebte Qubilai zu einem bestimmten Zeitpunkt sogar vor, Nordchina zu mongolisieren. Die Eröffnung von mongolischen Schulen, die Einführung der mongolischen Schrift und Sprache als Amtsschrift- und sprache können dieses Ziel gehabt haben.

[147] Einige Kaiser haben an den offiziellen Opferhandlungen persönlich teilgenommen (s. Anm. 44), Gegen hat das chinesische Zeremonial bei den Kulthandlungen eingeführt (*YS* 74, 7*b*), unter Buyantu wurden Examen für die Auswahl der Beamten eingeführt. Toγ-Temür (Wenzong) dagegen, des Brudermordes verdächtig, huldigte der mongolischen Tradition, indem er Činggis-khan und Qubilai opferte. Vgl. *Xu Wenxian tong-kao* 75, 2*a*.

[148] Der Buddhismus ist in Vergessenheit geraten, bis er Ende des 16. Jahrhunderts eine Renaissance erlebte, der Konfuzianismus hat bei den Mongolen keine Spuren hinterlassen. Vgl. Ratchnevsky, *Zu einigen Problemen der Symbiose in China unter den Mongolen* 131.

THE MONGOLIAN VERSIONS OF THE *THAR-PA ČHEN-PO* IN BUDAPEST

BY

A. RÓNA-TAS (Budapest)

During the editorial work on a Mongolian version of the Buddhistic canonical work *Thar-pa čhen-po*[1] I came to the conclusion that this important monument in the history of the Mongolian language deserved a critical edition. This critical edition will be based largely on the MSS and xylographs preserved in Hungary. I confined myself to the Mongolian versions in the narrower sense since my colleague and friend G. Kara found an interesting Oyrat version of the same work and is planning to publish it.[2]

The attention of Mongolists was first drawn to the versions of the *Yekede tonilyayči* by Vladimircov[3] who mentioned it in 1929. One year later Professor Ligeti described the collection of Schilling von Canstadt[4] and at the time mentioned a version of 1708. In his *Rapport préliminaire*[5] he wrote briefly about a copy which he had brought back from his expedition to Inner Mongolia from 1928 to 1931. From that time on the Mongolian *Thar-pa čhen-po* was frequently mentioned in the catalogues and descriptions of Mongolian collections. One of the most important items was the xylograph of the Royal Library in Copenhagen the colophone of which contained the cyclic year *čayan bars* «white tiger». Heissig identified this with 1650 because in 1708 another xylograph of the same work was published in a slightly

[1] I have published the Leningrad version (**K2**) in the following work: *A megszabadító. Thar-pa čhen-po. Ayusi átdolgozott fordítása.* [The Liberator. Thar-pa čhen-po. The revised translation of Ayusi.] Budapest 1967, *Mongol Nyelvemléktár,* [Monuments of the History of the Mongolian language] vol. IX. On the history of this edition see the Introduction of Professor Ligeti in the work mentioned.

[2] His study will be published in one of the forthcoming volumes of our *Acta Orientalia*, cf. also *Acta Orient. Hung.* X(1960), p. 260.

[3] B. Ja. Vladimircov, *Sravnitel'naja grammatika mongol'skogo pis'mennogo jazyka i chalchaskogo narečija.* Lgd 1929, p. 37.

[4] *La collection mongole Schilling von Canstadt à la bibliothèque de l'Institut*: *TP* XXVII (1930), p. 132.

[5] *Rapport préliminaire d'un voyage d'exploration fait en Mongolie chinoise* 1928—1931, Budapest 1933, p. 59.

modernized form.[6] Heissig stated that the somewhat faulty xylograph of 1650 was the first known product of the Peking xylographic press.[7]

[6] W. Heissig, *Die Pekinger lamaistischen Blockdrucke in mongolischer Sprache*, Wiesbaden 1954, No 1, p. 9: «Da ein sprachlich etwas modernisierter Neuschnitt dieses Werkes bereits wieder K'ang-hsi 47, 1708 erschien, so ist es wohl nicht möglich das *čaγan bars* Jahr mit 1710 gleichzusetzen, sondern es ist noch im 11. *rab byuń* zu suchen. Einer solchen Datierung, Shun-chieh 7, 1650 aber entspricht auch das altertümliche, der uigurischen Schrift ähnliche Schriftbild des Werkes». As we shall see later there is practically no difference between the language and wording of the 1650 edition (**A**) and those of the 1708 edition (**C**), but orthography and the character of the letters corroborate Heissig's datation.

[7] There is no indication in the colophone of the 1650 print that it was manufactured in Peking which is explicitly mentioned in the colophone of the 1708 version. The Chinese marginal signs refer undoubtedly to a Chinese workshop, or at least to Chinese craftsmen. We know about the blockprinting of non-Chinese works as early as the Kitai and Jurchen dynasties (cf. Wittfogel—Feng. *History of Chinese Society: The Liao* (907—1125), Philadelphia 1949, pp. 292—293, K. T. Wu: *HJAS* XIII(1950), pp. 447—459). Mongolian books were printed in Peking as early as 1312. The colophone of the *Bodhicaryāvatāra* version with commentaries from 1312 says clearly «*Qayan-u ǰrlγ-iyar quluγaɳ-a ǰil ǰuɳu terigün sara-yin nigen šiɳedeče terigülen Bodistv-a Čary-a Avatar-un Tayil-bur-i Daidu-daki Čaγaγan suburγatu yeke süme-ṯür tamγa čoγulγaγulǰu miɳgγan tegüs tamγalaγulǰu olaɳ-a tügügülbe. Qooɳg-kiɳg terigün ooɳ-ṯur.*» On Imperial order the commentary to the B. was cut into blocks and printed in round thousand (copies) for distribution to the multitude on the day of the first crescent moon of the first summer month, rat year (7th May 1312), in the great monastery *Čaγaγan suburγatu* of Daidu». On Daidu, the capital, Peking see note 100 below. The xylographic press of the Chinese capital also published works printed in *'phags-pa* script, (cf. e.g. the fragments of the *Subhāṣitaratnanidhi*). We know moreover that in the court of Altan khan there was a xylographic workshop. In the colophone of the *Altan gerel* translated and printed between 1578 and 1584 we can read: *Altan gerel-i qabtasun-ṯur čoγolǰu tamaγala⟨n⟩* (ed. Kara, p. 218, see also Heissig, UAJb XXVI (1954) p. 103) «*Altan gerel* being cut into blocks was printed». In 1591 there was cut (*čoγolγa-*) a quadri-lingual print, the *qutuγ-tu Manjusri-yin nere-yi üneger ügülekü kemekü sudur* (see Heissig, *Beiträge*, p. 23). From 1605 we know the *qutuγ-tu üker-ün aγula vivangirid üǰegülügsen neretü yeke kölgen sudur* of which it is said in the colophone: *bičigül-ün qabtasun-dur tamaγa čoγolγaǰu* «The print was cut into the text-blocks» (cf. Heissig, *Zur Entstehungsgeschichte*, p. 75). Chinese, Uigur and Tibetan blockprinters took part in the publishing activity of the Mongolian rulers. On a Chinese blockprinter working among the Mongols see p. 476 below. It is however striking, that in the terminology of Mongolian printing we can find such Uigur terms as *tamγa*, *keb*, such Tibetan words as *bar* but no Chinese words (see A. Róna-Tas, *Some Notes on the Terminology of Mongolian Writing*: *Acta Orient. Hung.* XVIII (1965), pp. 136—139). The most important works cited with their short titles in this paper are the following: W. Heissig, *Zur geistigen Leistung der neubekehrten Mongolen des späten* 16. *und frühen* 17. *Jhdts*: *UAJb* XXVI(1954), pp. 101—116, *Beiträge zur Übersetzungsgeschichte des mongolischen buddhistischen Kanons*:

At the present time I know of the following redactions:[8]

1650	Budapest xylograph of G. Kara	**A1**[9]
	Copenhagen xylograph (Mong. 504)	**A2**[10]
	Leningrad xylograph (I 49)	**A3**[11]
	Budapest manuscript (Mong. 138)	**A4**[12]
	Marburg manuscript (Heissig, No. 273)	**A5**[13]
?	New Delhi xylograph (No. 04.16)	**B1**[14]

Abhandlungen der AdW in Göttingen. Phil.-hist. Klasse, Dritte Folge No. 50, Göttingen 1962, *Zur Entstehungsgeschichte der Mongolischen Kandjur-Redaktion der Ligdan Khan-Zeit* (1628—1629): *Studia Altaica*, Wiesbaden 1957, pp. 71—87, *Zur Bestandsaufnahme und Katalogisierung mongolischer Handschriften und Blockdrucke in Japan*: *UAJb* XXXVIII(1966), pp. 44—91. *Die mongolische Steininschrift und Manuskriptfragmente aus Olon süme in der Inneren Mongolei*: *Abhandlungen der AdW in Göttingen, Phil-hist. Klasse, Dritte Folge*, No. 63, Göttingen 1966. L. Ligeti, *Deux tablettes de T'ai-tsong des Ts'ing*: *Acta Orient. Hung.* VIII(1959), pp. 201—239.

[8] I gave the same letter to the same editions and numbered the items. The manuscript copies of the given editions got the same letter as their original.

[9] This xylograph will be described in detail below. I wish to express my sincere thanks to G. Kara for his kindness in making this valuable block-print available for inspection and for other information as well.

[10] Described by Heissig, *Blockdrucke*, No. 1 and O. K. Nordstrand, *Some Notes on the Discoveries Made During the Restoration of a Mongolian Block-Print in the Royal Library, Copenhagen*: *CAJ* III(1958), pp. 256—266. This block-print was bought in Peking in 1922 by Dr. K. Wulff. It was earlier numbered as *M* 73 but later it got the signature *K-Mong*-504—2. It consists of 33+37+30 folios 58 cms×20 cms and 49,8 cms×15 cms. It has 30 lines on each page and is faulty.

[11] This xylograph was studied in Leningrad by G. Kara. It is kept in the library of the *Institut Vostokovedenie Akademii Nauk* under the number I 49.

[12] On details see p. 461 below.

[13] Norddeutsche Bibliothek, Marburg, Hs.or.293. The manuscript in *pothī* form has 18+24+22 folios, 17 cms×51,5 cms and 15,5 cms×47,5 cms. There are 28(29) lines on a page, written with calamus, black and red ink on a coarse, yellowish paper. The title-page has been restored. The title-page of the third chapter and the final page are fragmentary. It was bought by F. A. Bischoff in Ulan Bator. The three chapters are: *eki bölög*, *dumdatu bölög* and *aday bölög*. Deviations from **A1** in the colophone are: **A1** *dumda-ḏu* ~ **A5** *dumdatu*, **A1** *bos* ~ **A5** *bum*, **A1** *degedü lam-a-dur-iyan* ~ **A5** *degedü--dür-iyen*, **A1** *tusa-yin* ~ **A5** *toγa-yin* (?), **A1** *suduri* ~ **A5** *sudur-i*, **A1** *tamaγ-a* ~ **A5** *tamaγa*. I do not understand what Heissig means when he writes: «Der Druckvermerk und die Datierung sind hier vollständig im Gegensatz zu dem fragmentarischen Kopenhager Blockdruckexemplar.» (p. 157). The colophone of **A5** — apart from the cited orthographical differences — is identical with that of **A1**.

[14] Cf. Heissig, *Zur Bestandsaufnahme*, p. 77. Professor Heissig was so kind as to send me the xerocopy of the final lines. The xylograph consists of 35+35+31 folios, and its

?	Tübingen manuscript fragm. (Heissig No. 271)	**B2**[15]
1708	Budapest xylograph (Mong. 12)	**C1**[16]
	Budapest xylograph (Mong. 136)	**C2**[17]
	Washington xylograph (No. 18)	**C3**[18]
	British Museum xylograph (Mon. 62)	**C4**[19]
	Hedin xylograph (H 72)	**C5**[20]
	Schilling von Canstadt manuscript (No. 3585)	**C6**[21]
	Toyo Bunko xylograph (No. 26)	**C7**[22]

---

measures are: 32 cms × 10 cms and 27 cms × 7 cms. The part of the xerocopy which I received begins with *bodistv-nar-un čiγulγan kiged* on the 30th folio, and is the same as the text on 29*b* of **A1**. The deviations: **A1** *baisaču* ~ **B1** *bayasču*, **A1** *ḏegüsbe* ~ **B1** *tegüsbe*, **A1** *yirtinčü-ṯekin-ü* ~ **B1** *yirtinčü-dekin-ü*, **A1** *ǰarlaγ* ~ **B1** *ǰarliγ*, **A1** *Köke* ~ **B1** *Kunga*, **A1** *kelemeči* ~ **B1** *kelemerči*. The text lasts till *manghalam bavandu* and than the 18 lines in Pseudo-Sanscrit are missing. Then follows an *ōṃ m-a-ni badmi hūṃ* and the whole last part, beginning with *čaγan bars* . . . and ending with *qotalada*, is absent. The style of the letters is archaic. There are double teeth and vertical final strokes; the *nun* is sometimes dotted. It really must be dated earlier than 1708 probably a date near to that of **A1**.

[15] Cf. Heissig, *Mongolische Handschriften*, p. 156. MS or. fol. 1380 UB Tübingen, former Preussische Staatsbibliothek. According to Heissig from the 17th century. Fragmentary. 18 cms × 39 cms and 12,5 cms × 32,8 cms, with 18 lines on a page. Written with calamus on a coarse, fragile paper. The fragmentary colophone:

Eyin orčiγuluγsan ariγun buyan gerel-iyer
Eldeb amitan-u sedkil-ün qarangγus-i geyigülüged
Erkin qoyar čiγulγan-u linqu-a-yi delgeregülǰü
Erketü burqan-u qutuγ-tur kürkü boltuγai
Sarv-a manggalam bavandu,

and with a different hand: *Lubsang damba gesül-ün* . . .

[16] For details see pp. 463—466. below

[17] For details see pp. 463—466. below

[18] D. M. Farquhar, A *Description of the Mongolian Manuscripts and Xylographs in Washington, D. C.*: *CAJ* I (s. a.), p. 171. Numbered Div. O. M225. Title given as: *qutuγ-tu Yekede tonilγaγči ǰüg-üd-tür delgeregsen γasiγudan gemsikü-ber kilinčas-i arilγaγad burqan bolγan bütügeküγ-e teyin böged Yekede tonilγaγči neretü sudur*. The three chapters: *shang*, *chung* and *hsia* are of 34+38+32 folios respectively. In the colophone: *Engke amuγulang-un döčin doloduγar on-u šir-a qulaγana ǰil* . . .

[19] Heissig, *Mongolische Handschriften*, p. 156 cites this copy without further details.

[20] P. Aalto, *A Catalogue of the Hedin Collection of Mongolian Literature*: *Reports of the Sino—Swedish Expedition* 38, Stockholm 1953, p. 73. I do not understand why Heissig, *Blockdrucke* p. 9, questioned the 1708 date of this copy.

[21] L. Ligeti, *La collection mongole*, p. 132. The MS consists of 34+36+29 folios. The colophone is the same as those of **C1** and **C2**, only *qulaγan-a* is *quloγana* and *γadan-a* is *γadana* if these are not misprints.

[22] N. Poppe—L. Hurvitz—Hidehiro Okada, *Catalogue of the Manchu—Mongol*

	Marburg xylograph (Heissig, No. 272)	**C8**[23]
	Chicago xylograph (Laufer 366)	**C9**[24]
1715	Bibliothèque nationale (Mong. 116)	**D1**[25]
	Toyo Bunko xylograph (No. 27) (an abridged version)	**D2**[26]
1718	Kanjur edition of Peking (Ligeti, No. 1021)	**E1**[27]
1729	Budapest manuscript (Mong. 142)	**F1**[28]
	H. Scheut manuscript (No. 3)	**F2**[29]
	New Delhi xylograph (No. 04.09)	**F3**[30]

Section of the Toyo Bunko, The Toyo Bunko and the University of Washington Press, 1964, pp. 28—29. The xylograph consists of 34+38+32 folios, *eki*, *dumda* and *aday* respectively. 17 cms × 50,5 cms, identical with **C1** and **C2**.

[23] (Cf. Heissig, *Mongolische Handschriften*, p. 156, Libr. Mong. 50, Westdeutsche Bibliothek, Marburg, formerly Preussische Staatsbibliothek. In *pothī*-form, 34+28+32 folios, 17 cms × 52 cms and 14 cms × 46,5 cms, 25 lines. According to Heissig: «Nachdruck».

[24] J. K. Krueger, *Catalogue of the Laufer Mongolian Collections in Chicago*: *JAOS* LXXXVI (1966), p. 170.

[25] Cited by Heissig, *Mongolische Manuskriptfragmente*, p. 60 note 8 without further data. Presumably the same as **D2**.

[26] N. Poppe—L. Hurvitz—Hidehiro Okeda, pp. 29—30, Colophone: *An-ding men qayalyan-u yadan-a sayuysan Fu dalai seyilgeǰü yaryabai. Dayičing ulusun Engke amuyulang-un tabin dörbedüger on-u namur-un segül sar-a-yin sayin edür tegüskebei.*

[27] Ligeti, *Catalogue du Kanǰur mongol imprimé* I, Budapest 1942. The colophone:
Yirtinčü-dekin-ü itegel burqan baysi
Yegüdkel ügei bodhi yabudal-tan bodhi-saduva-nar kü
Yerü busu degedü kölgen-i ilangyuy-a nomlaysan
Yekede tonilyayči neretü ene yeke kölgen sudur-i
Dalai metü ülemǰi süsüg bisirel-tü
Dayiming Sečen qayan-u duradduysan ǰarliy-iyar
Dayan bayasulčaǰu Kun-dga 'od-zer [kelemeči] kemekü kelemürči.
Dayidu-yin darumal sudur-ača mongyolčilan orčiyulbai
Eyin orčiyuluysan ariyun buyan-u gerel-iyer
Eldeb amitan-u sedkil-ün qarangyus-i geyigülüged
Erkin qoyar čiyulyan-u linqus-i delgeregülǰü
Erketü burqan-u qutuy-tur kürkü boltuyai: :

[28] See pp. 466—468. below

[29] Cf. W. Heissig, *The Mongol Manuscripts and Xylographs of the Belgian Scheut-Mission*: *CAJ* III (1958), p. 163. 104 fols (32+35+37), 48,5 cms × 17,5 cms and 46 cms × 13 cms. Deviations in the colophone from **F1**: **F1** *kegener* ~ **F2** *gegenei*. In **F2** of *bičigülǰü* only *-lǰü* is visible. In **F2** *baysi blama* is absent, **F2** *süsülǰü* is illegible, and so is **F2** *namur-un*. The last line fragmentary in **F2**: . . . *on* . . . *terigün sara-yin — edür-e — (seyil)gebe*. Louvain, University Library.

[30] Cited by Heissig, *Zur Bestandsaufnahme*, p. 78. Professor Heissig kindly sent me the xerocopies of the first and last pages. The title page: *qutuy-tu degedü Yeke-de*

	1838 copy Leningrad (Q 241)	**F4**[31]
?	Washington manuscript (No. 19)	**G1**[32]
?	Khalkha version (G. Kara)	**H1**[33]

---

tonilyay-či neretü sudur orusiba. Deviations from the colophone of **F1** *sar-yin* ~ **F3** *sar-a-yin* **F1** *tegüsügbi* ~ **F3** *tegüskebei*. The blocks were cut by the Wang family on Imperial order together with the *Zungdui terigün/nögüge bölög* (cf. *Blockdrucke*, No. 72).

[31] Described by G. Kara, Institut Vostokovedenie 1968, Leningrad. Q 241, 49+57+49+1 folios. The three chapters are named *eki*, *dumda* and *ečüs*. The work is a copy made in 1838 of the 1729 edition. Its colophone runs:
(*Ečüs döčin yesün* 49a):
Egüride gegenei oron-a sayuysan rgyalu-a zungdui qoyayula
keb bütügesügei kemekü-yin tulada
Erigseger Vang oboy-tu-yi olǰu sayin baysi-dur öggün
bičigülǰü keb-tür seyilgeged
Egenegte baysi Jay-a bandida gegen-e süsülǰü sitügsen-ü
küčün-iyer
Egün-i Nayiraltu töb-ün doloduyar on namurun terigün
sar-a-yin edür-e tegüskebei : : : : :
maṃ-gha-laṃ
Basa ölǰei-tü oron-daki keyid-ün Gun-dga-a barǰön ggrus kemekü blama-nar-un duradduysan ǰarliy-iyar ḏgeisül Riggröl kemegči Sinsa-a-a oron-a keb-tür seyileged eke qamuy amitan-u tusa-ṯur siroi noqai ǰil-ün moyai sar-a-yin sayin edür-e tegüskebei : : :
From the second colophone we learn that the copy was made on the order of *Kun-dga' brcon-'grus* of the monastery Öljeitü oron, by the *dge-chul Rigs-sgrol* in a place *Sinsa-ā*.

[32] Fahrquhar, *op. cit.* p. 172. Div O ex-Div. MSs. The manuscript is written in black and red. Its three chapters are named: *degedü bölög*, *nögüge bölög*, *yutayar bölög*; 108 folios together. Its title is: *qutuy-tu Yekede tonilyayči qamuy ǰüg-üd-tür delgeregsen yasiyudan gemsikü-ber kilinča-yi arilyaǰu burqan bolyan bütegeküy-e sayitur ǰokiyaysan neretü yeke kölgen sudur*. Its date is *čayayčin taulai ǰil-ün dörben sarayin arban yurban-du*. This can be 1711, 1771, 1831 etc.

[33] Ulan Bator State Library No. 2207. MS written by several persons, writing-style of the 17th century. The colophone was copied by G. Kara in 1957: *Buyan-u ilayuysan erketü Bayayud bayatur tayigi duraduysan-iyar učiraǰu oor Mongyol-un yaǰar-a* (?) *töröǰü bögetele*: *urida ügei tulyurča tel kelen tamtayai-lan suruyad sača dam-dum medekü oyun-u činege-ber degedüs-e eǰelen delekei olan amitan-a tusa boltuyai*: : *kemen ene Yekede tonilyayči neretü yeke kölgen nom-i üčüken dar-a-ni Töles Bayasqulang kemekü neretü irsang-un ergeslong lam-a-ṯur sitüǰü*: *čing ünen sedkil-iyer töbed-ün kelen-eče mongyol-un kele-ṯür orčiyulun orosiyulbai* : : : : : *ene buyan-u küčün-ṯür*
Qamuy-un eǰen qayan qatun terigüten
Qamuy amitan-u qoyar (= *qoor*?) *tüidker ariluyad*
Qoyar čiyulyan qurdun-a tegüsčü bürün toyuluysan
burqan bolqu boltuyai
burqan boluy a inaru tengri kiged kümün-ü degedü ǰiryalang-i olǰu bür-ün: *qamuy-i medegči-yi bütügegsen-iyer kötöldügči ada todqor kiǰig kiged ebedčin terigüten eldeb čay busu-yin ükül bolqu kiged*: *mayui ǰegüd-ün ba mayui belge kiged*: *naiman ayul terigüten*

	Khalkha version (New Delhi)	**H2**[34]
1925	Modern reprint	**H**[35]

---

qoor ada ödter bür-ün amurliγad ügei boltuγai : : : : : *γurban bey-e-yi oluγsan burqan-u adistid kiged*: *yegüdkel ügei nom-un činar ünen-ü adistid ba* . . . further 8 lines, on the end *manghalam*.

[34] This block-print was cited by Heissig, *Die mongolische Steininschrift*, p. 60, note 1. I obtained from Professor Heissig the xerocopies of the first two and last two pages. The work consists of three chapters *ka eki*, *kha dumda* and *ga aday* 33+36+32 folios. About 32 cms × 11 cms. The colophone has the following text:

Ene qutuγ-ḍu Yekede tonilγaγči ǰüg-üd-ḍür delgeregsen sudur:
Egün-eče urida bükü busu merged-ün orčiγuluγsad:
Ene monggγol [γa]ǰar-a delgereǰü olan bui bögesü ber:
Esergü tesergü üge udqas anu ǰokilduqu busu-yin tulada: :
Tegüdegerel ügei süsüg-ḍü Bayas-qulang qončin neretü diunsi:
Temdegtey-e orčiγul kemen basa basa duradqaγsan-dur-i:
Tede merged-ün orčiγuluγsad-i burusiγaǰu büčiǰü ǰasabasu ele
Terslegüi ayidangγui ber üüledügsen kemegdekü bükü-yin tulada: :
Tel(?tal) kele-tü Altan gerel guisi ubasi:
Töbed-ün olan eke bičig-üd-i tokiyalduγulǰu:
Tusalaǰu medegsen-iyen činegeber mongγol-un ayalγu-dur:
Tegüsken ǰasaǰu orčiγulǰu orosiγulbai bi: :
Ejün-eče boluγsan kedüi bükü buyan-iyar
Ene ba qoyiči töröl-dür bida bügüdeger:
Endegürigsen nigül-iyen gemsin arilγaqui sedkil-ḍü bolǰu:
Ene sudur-i bičikü ungsiquy-ača ülü anggiǰiraqu boltuγai : :
Tere metü üüledügsen čaγlasi ügei buyan-iyar:
Terigülesi ügei buyan-iyar:
Terigülesi ügei eke boluγsan amitan bügüdeger:
Temdegtey-e nasu ürgülǰi-de yeke kölgen-iyer yabuǰu:
Tedüi kü burqan-u qutuγ-i ödter olqu boltuγai : :
Om ma-ni pad-mi qung (three times)
Nasun qutuγ boltuγai Ma-ha-laṃ

It is clear from this colophone that the translator was Tel (*tal*?, *dal*?) kele-tü Altan gerel guisi ubasi, who wrote this translation on the wish of a person named Bayasqulang qoncin diunsi because though formerly there were more versions of the *Yekede tonilγaγči sudur* translated by learned persons and distributed among the Mongols, these versions had contradictory wording and the meanings were incongruous. He collected and found what was translated by those learned persons to be incorrect and because of what was said to be done erroneously and in too chatty a way he, the Tel keletü Altan gerel guisi ubasi, tackled many Tibetian original texts, and completing and improving the former, translated this work.

[35] Mentioned by Heissig, *Blockdrucke*, p. 23, note 3. Three chapters 34+38+31 folios from Inner Mongolia, dated *kökegčin üker ǰil*, the 14th year of the Chinese Republic, 1925/IV, 5. The colophone: *Dai ming Sečen qayan-u üyes-tür Töbed-ün darumal-*

1926	Modern reprint	**I2**[36]
	Modern reprint (Toyo Bunko No. 29)	**I3**[37]
?	Budapest manuscript (Mong. 79)	**K1**[38]
?	Leningrad manuscript (Z 126)	**K2**[39]

It seems to be certain that in the future we shall find further texts[40] but — at least for the period after 1650 — the history of the variants is sufficiently documentated.

The Budapest xylograph of the 1650 print A1

The xylograph in *pothī* form consists of 101[41] folios 54,5 cms long and 18 cms wide, the inner frame of which is 50,5 cms × 15,5 cms. The yellowish-brown paper consists of several layers pasted together. The book has

---

ača mongγolčilan orčiγuluγsan-i Engke amuγulang eǰen-ü üye-dür gelmeli-dür yaryaysan sudur-ača eke bolγan bičiǰü silegsen anu.

[36] Cited by Heissig, *Blockdrucke* p. 23, note 3. A modern print from the Mongγol bicig-ün quriyan in Peking. 91 + 100 + 82 pages. Library of the School of Oriental Studies 81186.

[37] N. Poppe, L. Hurvitz—Hidehiro Okada, p. 30, Printed with movable type, dated Peking 1926, presumably identical with I 2.

[38] See below, pp. 468—487

[39] See below, pp. 468—487

[40] On a short visit in Leningrad I found several items of the Mongolian versions of the Thar-pa čhen-po in the Library of the Institut Vostokovedenija. It is certain that there are other versions and copies in the State Library and the Gandan Library in Ulan Bator and perhaps in other libraries too. There are also texts, not identical but connected with the Mongolian Thar-pa čhen-po. In the collected works of Blo-bzaṅ bston-pa rgyal-mchan alias Mergen diyanči blama-yin gegen or Urad gelong Blo bstan rgyas named also bandi J̌amsan, printed in 1783 there is a short text (vol 4, No. 6): *Yekede tonilyayči sudur ungsiqu ǰang üile* «The ceremony (Tibetan *čho-ga*) connected with the reading of the Thar-pa čhen-po» (see Heissig, *Blockdrucke*, p. 153). This is the translation of the Tibetan work: *'phags-pa Thar-pa čhen-po phyogs-su rgyas-pa'i mdo sde 'don-pa'i čho-ga*, a Peking xylograph which is described by Taube, No. 169. It is the part *ka* of the *gsuṅ-'bum* of Sumatimaṇiprajñā. Among the Olonsüme fragments (II/9, fig 27, cf. Heissig, *Die Steininschrift*) there is a little slice of paper with the text: *tarba čenboo giyan ögedesü bile*. I wonder whether *giyan* is not for the Tibetan *rgyan* «lot» and the short text has to be translated: «It was a paper-piece of the Thar-pa čhen-po lot». Heissig reads *Tarba čenboo giyin ügedesü bile* and asks «lapsus calami für *ündesü, ündüsün*?» but *ögedesü* is «shreds, scraps, pieces of material», *čayasun ögedesü* «scrap of paper» (Lessing).

[41] **A2** consists only of 100 folios, but as will be seen later one folio is missing.

three chapters (*bölög*) 33, 37 and 31 folios respectively. The first chapter is marked on the left-hand side margin as *eki*, Chinese *ch'ien*, the second as *dumda*, Chinese *chung*, the third as *aday*, Chinese *hou*. The pagination runs in Mongolian *per folio*. The different folios *b* (*verso*) can be distinguished from each other by the word *ded* «second, following». The Chinese numeration is somewhat inconsequent. At the beginning it runs by pages, 2*a* is marked by «one», 2*b* by «two» and so on. Page 6*b* is «ten», 7*a*—*b* have only the Mongolian pagination. 8*a* is 13 with *shang* which stands here not for *recto* but rather for *ch'ien*, i.e. it denotes the first chapter. This can be seen from 8*b* which is 14 *shang*, 9*a* is 15 *shang* etc. On page 16*a* there is no Chinese pagination. The Mongolian was also deleted but written in by a later hand with calamus. On 18*a*—*b* *shang* is absent, but it reappears on 19*a*. On 21*a*—*b* it is once more absent and on 22*a*—*b* it appears on its due place, above *eki*. On 23*a* there is no Chinese pagination, on 23*b* *shang* is below the Chinese number 44. On 24*a* *shang* is above *eki*, where it remains till 26*b*. On 27*a* it is below the Chinese number 51 and remains under the respective number till page 32*b*. Page 33*a* has no Chinese pagination, the Mongolian one is written inside the border.

In the second chapter *chung* is written between the Mongolian and the Chinese numbers. In the third chapter *hou* is written in the same place till 3*b*. Page 4*a* had to be numbered by Chinese «five» but there is a written «four» as on page 3*b* and also on page 4*b*. *Hou* is omitted from 4*a* and is absent from the remaining pages. Page 5*a* surprisingly has the Chinese number «one», 5*b* «two», 6*a* «three», 6*b* «four». From 7*a* onwards there is a new system. On the *ab* pages of each folio there are Chinese characters in the following sequence:

7*a*—*b* *yao* «young»? (Matthews 7277);[42]
8*a*—*b* *jên* «perfect, virtue» (3099);
9*a*—*b* *t'ien* «heaven» (6361);
10*a*—*b* *ti* «earth» (6198);
11*a*—*b* *hsüen* «dark» (2881);
12*a*—*b* *yu* «also» (7539);
13*a*—*b* Chinese sign is absent;
14*a*—*b* *wan* «to finish» (7008);
15*a*—*b* *yüeh* «moon» (7696);

[42] The sequence of these characters is surely a kind of enumeration. We know that e.g. the characters of the Ch'ien tzŭ wen «A thousand character classics» were used for numbering (cf. Cleaves: *HJAS* XVII(1954), p.28) and in it *yüeh* «moon» is the tenth character, used for number ten. In our series *yüeh* is the eighth, but on 13*a*—*b* the Chinese character is missing and there is also something inconsequential about the first numbers. As far as I can see the Chinese characters used here do not follow the sequence of the Ch'ien tzŭ wen. I shall have to leave the solution of the problem to

16*a*—*b* *yu* «oil» (7515);
17*a*—*b* *ku* «old» (3447);
18*a*—*b* *chi* «lucky» (476);
19*a*—*b* *kuo* «country» in its vulgar form (3738);
20*a*—*b* *t'ai* «new» (6020);
21*a*—*b* *an* «quiet»? (26);
22*a*—*b* *p'ing* «even» (5303);
23*a*—*b* *li* «strength» (3920);
24*a*—*b* *ch'a* «to seek out» (1031);
25*a*—*b* *yung* «to use» (7567);
26*a*—*b* *tê* «to obtain» (6161);
27*a*—*b* *chiang* «river» (638);
28*a*—*b* *wu* «five» in its vulgar form (7187);
29—31 there are no Chinese signs.

Some of these signs are known from earlier descriptions of Mongolian xylographs printed in Peking. After the year 1746: *jên* (No. 30 of Heissig's *Mongolische Handschriften* etc., p. 485), after 1780: *t'ien* (No. 46), *yüeh* (No. 46), 1756: *t'ien* (No. 490), without date: *yüeh* (No. 191) or in Heissig's *Blockdrucke*: 1750: *jên* (No. 111), 1756, 1770, 1783: *t'ien* (Nos 131, 142, 162), 1770; 1783: *ti* (Nos 143, 162), 1743: *p'ing* (No. 105). It would lead to a false conclusion if we think that these marginal signs were used only in the 18th century. We can find the marginal sign *yüeh* on the xylograph of the Mongolian *Bodhicaryāvatāra*,[43] as early as 1312.

Page 1*b* has a decorated border. On the left-hand side there is a picture of *Sakyamuni* with the Tibetan subscription: *Sā-skya thub-pa-la na-mo*. On the right-hand side we can find a picture of *Congkapa* with an almost invisible subscription: *šar. Coṅ-ka-pa-la na-mo*. The two pictures are in red and are somewhat askew. The subscriptions are partly printed on the border. Between the two pictures, separated from them by decorative stripes, there are nine lines in red as follows: *namo buḏdhay-a* : : *namo ḏharmay-a* : : *namo sangghay-a* : : [*E*]*nedkeg-ün keleber* : : *ary-a ganǰi maq-a briǰi bullu karm-a avaran-a babam suday-a budda gür-a buq-a nam-a maq-a-* (2*a*) *-yan-a sudur-a* : : Page 2*a* consists of 22 lines, four in black, five in red, four in black, five in red, four in black. It has also a decorated border-stripe in blue. On the inside of the left and rigth-hand side borders there are two decorated vertical stripes in black.

Sinologists. Perhaps they can find a text or dictionary where these characters have the required value. For the history of the Mongolian and the Tibetan xylographs printed in China or by the Chinese it would be important to investigate the system of the Chinese marginal signs.

[43] See the facsimile in E. Haenish, *Mongolica der Berliner Turfansammlung*. In the opinion of both Haenish (*op. cit.*, p. 5.) and Cleaves (*op. cit.*, p. 28) *yüeh* denotes «four», since it is the fourth of the four characters: *t'ien* «heaven», *ti* «earth», *jih* «sun» and *yüeh* «moon»

On page 2*a* the Tibetan title is given in a Mongolian transcripton: *Töbed-ün keleber*: *bagsba tarba činbo ibsogsu irǰaisba ǰoḏ čanggi irsdig iigsang*[44]*-ḏi sang irǰisu grubbar irnambar ibkodba sisa byau-a tigba činboi imdo*. Someone wrote the Tibetan title with black ink in a somewhat different version between the lines with Tibetan letters: *yoṅs-su rgyas-pa 'gyod chaṅs-kyis sdig sbyaṅs-te saṅs-rgyas-su grub-par rnam-par bkod-pa žes bya-ba*.[45]

From 2*b* on the border consists of one thick and one thin line, the latter being on the inside. Each page has 30 lines, although 33*a* has only seven being the last page of chapter one. 33*b* is empty and so also is 1*a* of chapter two. Page 1*b* of chapter two is set out in the same way as 1*b* of chapter one, there being also the same pictures. In the middle nine lines are written in red: *Namo buḏḏhay-a : : namo ḏharmay-a : : namo sangghay-a : : teyin kemen ǰoriγ-ud-da nomlaγulbasu tere kümün ükül yegüdkeged sača: yurban mayui ǰayaγan-ṯur ülü oduyu*:

Page 2*a* of chapter two has only 26 lines, five black, five red, six black, five red, five black. Page 37*a*, the last of this chapter, has only 25 lines, and 37*b* is empty. 1*a* of chapter three is also empty. 1*b* differs from the two 1*b* pages of chapter one and two only in the pictures. The left-hand figure seems to be *Padma'i 'od-zer*, the right-hand figure is a saint in Chinese dress, kneeling on a carpet. His hands are clasped in front of his bosom similar to the European way of praying. The nine lines in red between the pictures are written as follows: (2*a*) *namo buḏḏhay-a : : namo ḏharmay-a : : namo sangghay-a : : adandi darani taḏaq-a akasani bani : sarva darmani bani : isa mada biba-san-a bimala subari : darmani kana* (2*b*) *bararuǰi čay-a tamali čali qulu qulu sibinde mandar-a mandar-a mandaris suvaq-a*. Tibetan glosses have been inserted by a later hand with a slightly different reading: *a-dan-dhi-dhā-ra--ni tatya-thā-ha-a-ka-ša-ni-ba-bī sarva-dharmā-babī-a-ša-madhi-bi-pa-ša-na bi--ma-la-su-pa-ri dar-ma-ni-kha-na-* (2*b*)*-ba-ru-ni-ca-ma-ta-ma-le-cale hu-lu hu--lu ši-bi-de man-tra man-tra* (the third *mantra* is missing) *svā-hā*.

On page 30*b*, which is empty, a modern hand has written in green ink: *Toγ Segmede ene sudur-i kedün kedün nomla* [. . .] *ba sayin amuγulang bolqu boltuγay-a*.

On 31*a* there are four figures in Chinese style and no text. The figures are in black surrounded by a double black line and a blue, ornamented border-stripe.

[44] It is noteworthy that this curious transcription is also present in **A4**.

[45] The Tibetan text is incomplete. The first and the last three words are missing.

The Mongolian script is archaic. The letters *m*, *r*, final *γ*, the separately written *-a* and the initial *k/g* have two teeth. The lower line of *d* is not closed. The final lines of *a/e/n* are vertical, as is of final *-d*. The final *-v* e.g. in *bodistv* has its final stroke to the left and differs from the final *-g* only in that the latter has two teeth while *-v* never has. The end of the left stroke is bent down and if so, it can be also for this reason not changed with *-g*. As is known the double teeth are reduced to one in the later graphics and this is how the reading *bodisung* slowly crept in. The separately written *-a* and the final *-b* also have their finishing line to the left. In some cases where there is not enough room, the final *a/n/d* have their final strokes to the right, while after *b* and *g/k* the final *-e* is directed to the left. Mostly at the bottom of a line the final strokes of *-a*, final *-v* etc. are sometimes, after a little horizontal line, directed upwards with a final curve to the left at the top. The letter *-v-* in the word-middle position can not always be clearly distinguised from *yod*.

The first chapter after the Tibetan title begins: (2*a*) . . . (in red) *Mongyol-un keleber*: (in black) *qutuγ-tu Yekede tonilyaγči ǰüg-üd-tür delgeregsen γasiγudan gemsikü-ber kilinčas-i arilγaγad* (in red:) *burqan bolγan bütügeküy-e*[46] *teyin böged ǰokiyaγsan neretü yeke kölgen sudur* : : *qamuγ burqan bodistv*[47]*-nar--a mürgümü* : : *eyin* (in black:) *kemen minu sonosuγsan nigen čaγ-tur* : *ilaǰu tegüs nögčigsen burqan Raǰagirq-a*[48] *yeke balγasun-dur* (3*a*) *naiman tümen ayaγ-q-a tegimlig-üd-ün yekes quvaraγ-ud kiged γurban tümen ǰiryuγan mingγan bodistv-nar-un quvaraγ-ud-luγ-a qamtu saγun bülüge* : : *tede bügüdeger-ber nigen tōröl törögsed* : *qamuγ tüidkey*[49]*-eče oγoγata anggiǰiraγsan* : *ǰibqulang kiged čoγ ǰali erke tegüsügsüged* : *tegüčilen iregsed-de niγučas-un udq-a-yi aryabar duradqaγči* : *burqan-u ulus-i oγoγata arilγan üiledügči* : *burqan-u üiles-i öbesüben bütügülügči* : *qamuγ burqad-un adistid-iyar teyin böged ǰokiyaγči* : *sang nom-ud-i sakin ibegekü-yin tulada* : *yeke kölgen-ü sudur-i toγtaγan bariγad* : *arslan-u dayun-iyar arban ǰüg-tür nom-un yeke luu-yin dayun-i dayurisqaγči* : *tedeger-ün erdem-ün qutuγ inu Sümir ayula--tur adali*:

[46] The final *-y* of *bütügeküy-e* was originally written separately from *-e* but they are so close that they give the impression of *-ke*.

[47] The rear side of the *-s-* is invisible and the word looks like *bodiqung*. The final line of *-v* is directed upwards and then bent to the left.

[48] A later hand wrote the gloss: *groṅ-khyer*

[49] Misprint for *tüidker*

The final lines of chapter three begin on 29*b* . . . *ilaǰu tegüs nögčigsen teyin kemen ǰarliy boluysan-ṯur : qamuy bodistv-nar-un čiyulyan kiged : tngri kümün asuri gandarvi-luy-a nigen-e yirtinčü-ṯekin bisiren baisaču*[50] *: ilaǰu tegüs nögčigsen-ü ǰarliy-i ilete maytabai : qutuy-tu Yekede tonilyayči ǰüg-üd-tür delgeregsen yasiyudan gemsiküi ber kilinčas-i arilyayad burqan bolyan bütügeküy-e teyin böged ǰokiyaysan neretü yeke kölgen sudur ḏegüsbe*[51] : : : : :
Yirtinčü-ṯekin-ü itegel burqan baysi:
Yegüdkel ügei bodi yabudal-dan bodistv-nar-a:
Yerü busu degedü yeke kölgen-i ilangyuy-a nomlaysan
Yekede tonilyayči neretü ene yeke kölgen sudur-i: :
Dalai metü ülemǰi süsüg bisirel-tü:
Dayiming Sečen qayan-u duradduysan ǰarlay(sic)*-iyar*:
Dayan bayasulčaǰu Köke[52] *Odser kemekü kelemeči*:
Dayidu-yin darumal sudur-ača mongyolčilan orčiyulbai : :
Eyin orčayuluysan (30*a*) *ariyun buyan-u gerel-iyer*:
Eldeb amitan-u sedkil-ün qarangyus-i geyigülüged:
Erkin qoyar čiyulyan-u linqus-i delgeregülǰü:
Erketü burqan-u qutuy-tur kürkü boltuyai : : : : :
mangghalam bavandu : : : : : (18 lines in Pseudo-Sanscrit) : : *čayan bars ǰil-un qabur-un dumda-ḏu sara-yin arban nigen-e köke morin bos odun delgeregsen edür tegüsbe* : :
Erkin degedü lam-a-dur-iyan sitüǰü:
Eke boluysan qamuy amitan-u tusa-yin tulada:
Ene Yekede tonilyayči suduri tamaya čoyulyaysan-iyar
Egüri nasuda delgeretügei qotalada:

The thorough investigation of xyl **A1** proves that it was printed from the same blocks as **A2**. The Copenhagen copy is very damaged, which we know from the description of O. K. Nordstrand.[53] Some photos has also been reproduced in Heissig's *Blockdrucke*.[54] Nordstrand discovered papers between the sheets of the folios which turned out to be the proofs of the block-print. He found the proof of page 13*b* and reproduced both the proof-page and the

[50] Instead of *bayasču*.

[51] The *d-* has a special low-bent line. The final *-e* has its final stroke upwards and then to the left.

[52] The *ö* is a graphic corruption of *-un*, the *nun* was written somewhat longer. Originally there was *Kunga*.

[53] *CAJ* III(1958), pp. 256—266.

[54] *Blockdrucke*, Abb. 5., fig 1, and Abb. 6.

final page. The collation of these two pictures with the respective part of **A1** shows that the Budapest xylograph has the identical page with the corrected page of **A2**. Nordstrand calls our attention to the fact, that « . . . a fine line separates the original character from the «tail» added.»[55] This is due to the correction in the course of which the final stroke to the left of *bodistv* was cut in or glued on the block later, after the proof was made. This little white line is also clearly visible on the respective page of **A1**. Nordstrand also remarked that at one place the correct character was written in with a brush and overruns the border-line (*fig.* 9). This is on page 33*a*. At the same place of **A1** we can see a clearly cut *yirtinčü* which does not overrun the borderline. This means that in this case the proof-page was not changed in **A2** but left in the *pōthi*. I have not found slips of paper containing corrections and pasted over the faulted letters on the respective pages of **A1**, which is a further proof that **A1** represents a final form of the xylograph.

Nordstrand discovered three other inserted sheets containing printing which he believed did not belong to the *Thar-pa čhen-po*. One of them is reproduced on *fig.* 10 of his paper. Nordstrand writes: «These pages are of special interest to scholars insofar as they are apparently title pages. The characters on these pages are cut in strokes heavier than those in the ordinary text and the text columns are flanked by illustrations».[56] He describes the technique with which these title pages are inserted between pages numbered in Chinese 19/20, 35/36 and 25/26 of chapter *shang*, in other words, chapter one. The title page reproduced on *fig.* 10 of the paper of Nordstrand is nothing less than *the first page* (1*b*) *of the Thar-pa čhen-po*. The text, the cut and all the details are exactly the same as the 1*b* page of **A1** (cf. p. 454 above) the only exception being that the two pictures are different. But the pictures of the title page in question found in **A2** are the same as the pictures of the 1*b* page of chapter three of **A1**. Nordstrand rightly remarked that one page is missing at the beginning of **A2** (*op. cit.*, p. 258) since the Mongolian pagination begins with 2. The page shown on *fig.* 10 of Nordstrand's paper is the missing page. This copy was surely also a proof-page and the final page was either omitted or lost. I found no indication whether the proof title-page in question was printed in red or in black. This would be important for the technique of proofs.

It is of great importance that the pictures — and I have to add the border decoration — differ between the newly found proof-title page and the title

[55] Cf. Nordstrand, *op. cit.*, p. 262 and figs 8*a* and 8*b*.
[56] *Op. cit.*, pp. 262—263 and fig. 10.

page of **A1**, its counterpart. This proves that the pictures were printed independently from the text. The pictures on pages 1*b* of chapters one, two and three are all lop-sided which points to the use of separate blocks. This is the reason for the fact that the pictures of the respective pages are different.

The Tibetan subscription of the pictures shows that the printing house published both Mongolian and Tibetan texts. From a somewhat later period we know that e.g. the famous printing house of Fu dalai[57] had both Mongolian and Tibetan blocks, but the fact that Mongolian and Tibetan was printed in one and the same work-shop is also evident from the fact that we are in possession of bilingual texts printed in Peking.[58]

Nordstrand also remarked that the pagination of **A2** is curious. Each page is numbered with Chinese and Mongolian characters but the two paginations do not correspond. The pages of the first sheet are numbered 1 and 2 in Chinese — according to Nordstrand *chung ih* and *chung erh* — but 2 and 3 are in Mongolian. As has been described above **A1** has on page 2*a* of the first chapter only the Chinese number «one», and on 2*b* the Chinese number «two» while its Mongolian pagination is *eki bölög qoyar* and *eki ded qoyar*. This means that the pagination in the two copies differs. This can be due only to the fact that the pagination was added independently. The pagination also differs from that of **A3**. I only have at my disposal a photo of the two pages. 4*b* and 5*a* of chapter three. The collation of these pages with their counterparts in **A1** shows that **A3** is likewise a copy from the very same blocks as **A1** and **A2**. There are only minor differences such as for example the fact that two dots in the second line of 4*b* are invisible on the photo of **A3** whilst clear in **A1**. This may be due to the circumstance that **A3** was printed when the original blocks were in a slightly more worn phase. The border-lines are also less clear and some parts of the inner one are missing. The Mongolian pagination is the same (*aday ded dörben* and *aday tabun*) as in **A1** but the letters in this case differ slightly and cannot possibly be from the same blocks. The Chinese pagination is «four» in the case of 4*b* and «one» in the case of 5*a* in **A1** while it is — correctly — *hsia* «four» (4*b*) and *shang* «five» (5*a*) in **A3**. The difference in the pagination of **A1**, **A2** and **A3** can only be interpreted if we assume that the pagination was independently printed, or at least changed on the original block.

We are faced with an important transitional stage from xylographic printing towards movable types. The illustration, the decorated border-

[57] On Fu dalai see Heissig, *Blockdrucke*, p. 4 and p. 465 of this paper.

[58] See e. g. the photos on p. 6 and table VIII of Heissig's *Blockdrucke*.

lines, the pagination were printed separately. They could be changed and were so in fact.[59]

It is very instructive if we compare the shape and forms of the letters used by the 1650 edition with those of the 1312 edition of the *Bodhicaryāvatāra* on the one hand with the forms of letters of 18th century prints on the other hand.

The final lines of *a*/*e*/*n* and *d*/*g*/*v* are only vertical in the 1312 print. In our text they are mostly vertical, but if there was not enough room, they would be slanted to the side. In the 18th century prints there are almost no vertical lines[60] and those that occur do so only in cases where a gap in the last

[59] The Chinese writer Shen kua (1030—1094) described the invention of the movable type which happened during the period Ch'ing-li (1041—48), (cf. T. F. Carter, *The Invention of Printing in China*², New York 1955, pp. 212—213). This was done by backed clay blocks in which the separate letters were carved in. During the time of the Yüan dynasty movable types were made of wood. There is a detailed account written by Wang Chen in 1313 on the manufacturing of and printing with wooden movable types (see Carter *op. cit.* pp. 213—217). The essence of this procedure is that a wooden block is engraved as usual but then the block is cut into squares till each character forms a separate piece. These little separate characters are then pressed between bamboo stripes and put in a form. Carter remarks: «How far wooden types were used is unknown. Books printed with wooden type can seldom be distinguished from those printed with blocks» (*op. cit.*, p. 217). We know that printing with wooden blocks was not only used at an early age for Chinese books (on which see P. Pelliot, *Les débuts de l'imprimerie en Chine*, Paris 1953) but also for the literature of the Barbarians (cf. K. T. Wu, *Chinese Printing under Four Alien Dynasties*: *HJAS* XIII(1950), pp. 447—523 and Wittfogel-Feng, *History of Chinese Society*: *The Liao* (907—1125), Philadelphia 1949, pp. 292—293). But up till now there was only one evidence that types with movable parts were used for other than Chinese characters. Pelliot found in Tun-huang little wooden types dating from about the beginning of the 14th century. These little types were made of wood and engraved with Uigur letters (cf. Carter, *op. cit.*, p. 218). It is not clear whether they were used for Turkic or Mongolian texts. The date of these discovered types is important because it is earlier than the first known printed text in Mongolian. As I have shown it can be demonstrated that the illustrations, the decorated border-lines, the pagination of **A** were printed from separate parts of the block. Perhaps a thorough investigation of the version **A** can bring about the conclusion that these copies were printed with movable types similar to those described by Wang Chen. This would be of essential importance for the history of the printed texts.

[60] There was surely a great difference among the several schools of engravers. It would be an urgent task to investigate the styles of the individual cutters and their schools, it would be a help in identifying undated block-prints. On table IV of Heissig's *Blockdrucke* there are six types of writing-styles in chronological order. The one of our 1650 print is essentially different from that of a 1667 print. The difference is surely due to the difference of workshops. This 1667 print was made in the P'u sa ting monastery.

line had to be filled. Double teeth are common in the 1312 and 1650 prints but absent even in prints dating from 1641 and 1666[61] not to speak of later xylographs. The change from the shape of letters of the 13th Uighur alphabet to the standard of the 18th century is gradual, and the 1650 print takes a transitional place in it, as its orthography and language.

The Budapest manuscript copy of the 1650 print A4

The manuscript[62] consists of 57 folios, divided into three chapters (19,19, 19). Its size is 44 cms × 17,5 cms, its frame is 36,5 cms × 14,2 cms. The paper is a modern Russian one, without a water-mark. On some pages it has a blind stamp: ТРОИЦКОЙ ТОВАРДА ФАБРИКИ. On the title page (1*a*) within a decorated trapezoid there is the short title: *Yekede toṉilγaγči ǰüg-üd-tür delgeregsen ṉeretü yeke kölgen sudur oruṡiba* : :

The first folio is pasted both sides onto a stronger paper. On fol. 1*b* the double red borderline is filled with decorative motifs and on the left- and right-hand side of the text there are two vertical double-lines. The space between these double lines and the border is 2,5 cms which is not enough for a picture, but the system is the same as on 1*b* of **A1**.

The text begins in red: *namo buddhay-a* : : *namo dharmay-a* : : *namo sanghay-a* : : *Enedke*[63]*-ün keleber ariy-a gaṇǰi maq-a briǰi bullu garm-a avaran-a babam sudur-a* (in black:) *budaha gür-e buq-a nam-a maq-a-yan-a sudur* : : *Töbed keleber* : *bagsba tarba činbo ibsogsu irǰiisba ǰoḏ čanggi isdig iigsang-ḏi sang irǰisu grubbar irnambar ibkodba sisa byau-a tigba činboi* (in red:) *imdo* : : *Mongγol-un keleber*: *qutuγ-tu Yekede tonilγaγči ǰüg-üd-tür delgeregsen γasiγudan gemsiküi ber kilinčis-γi arilγad burqan bolγan bütüge-küye*[64] *teyin böged ǰokiyaγsan neretü yeke kölgen* (in black 2*a*) *sudur.*

The text follows **A1** with the following minor differences:[65]

[61] See Heissig, *Blockdrucke*, plate 2, fig. 5.

[62] The MS originates from the Tariyalang sumun, Qubsuγul ayimaγ, Mongolian People's Republic. It was presented and dedicated to G. Kara in 1957 during our common expedition to Mongolia. See my travel-account: *Po sledam kočevnikov*, Moscow 1964, pp. 199—200.

[63] Instead of *Enedkeg*.

[64] Written with a final *-y* but *-e* is written continuously.

[65] **A4** follows **A1** word by word. Sometimes even the style of the letter is imitated. One stroke of the double teeth can sometimes be read as a superfluous *yod*.

A1	A4	A1	A4
balγasun-dur	*balγasun-ṯur*	at the end of chapter one:	
ayaγ-q-a	*ayaγ-a*	*iǰaγur-ḏan-u*	*iǰaγur-tan-u*
üiledügči	*üiledgči*	*tngri*	*tengri*
ibegekü-yin	*ibegeküyin*	*yirṯinčüs-eče*	*yirtinčüs-eče*
aγula-ṯur	*aγulan-ṯur*	*nögčisügei*	*nögčinsügei* etc.

At the end of chapter three the different readings are:

bodistv-nar-un	*bodistv-narun*	*ḏegüsbe*	*tegüsbe*
tngri	*tengri*	*itegel*	*itigel*
baisačυ	*bayasčυ*	*süsüg*	*süsüg*
ǰüg-ün-ṯür	*ǰüg-üd-tür*	*ǰarlaγ*	*ǰarliγ*[66]
linqus-i	*lingqus-i*	*köke morin bos*	*köke bos*
sara-yin	*sarayin*	*tusa-yin*	*tus-yin*

As can be seen from the examples enumerated above the deviations of the manuscript copy **A4** are unimportant. In most cases the archaic orthography is precisely followed. In a few cases the late MS has the preclassical form (e.g. *-ṯur*) where **A1** has the classical one. The script is sometimes careless and thus there appear superflous teeth (e.g. *nögčinsügei*) or *yod*s (e.g. *süsüg*). In other cases scribal errors crept in (e.g. deleted *buyan*). In a few cases the classical forms displaced the pre-classical ones as in *tengri*. The MS **A4** has the correct forms in cases where **A1** has misprints (e.g. *bayasčυ*). In such cases as **A4** *adil* the influence of the spoken language can be observed. The remaining examples are connected with the joint or separate writing of the words and suffixes (e.g. *bodistv-narun*, *sarayin*).

The fact that the deviations are bigger in the Sanscrit text deserves more attention. It is clear that these Sanscrit and Pseudosanscrit texts were already not understood and therefore their graphics vary. But if these texts

[66] *Süsüg* is written with a superfluous *yod* in the second *ü*. I have to mention here that the graphic *ǰarlaγ* is not an error in each case. (cf. Ligeti, *Acta Orient. Hung.* VIII (1958), pp. 219—220.

have been copied by sight the difference would have been a minor one. I see in this and similar features a proof for their being dictated. This can be corroborated by the divergent joint and separated writing of the words and suffixes which would be at least less in a copy made from visual copying than in the case of dictation.

The divergence in the Tibetan glosses has no significance in connection with the relationship of the two texts because they were added to **A1** by a later hand. But it clearly shows that the same *dharani* was read differently by different lamas and thus if they were dictated, they were dictated differently.

The Budapest xylographs of the 1708 print C1, C2

The two xylographs are printed from the same blocks. There are only slight differences between the two copies. **C1** has no title-page 1*a*. It has the 1*b* page which was originally pasted together with 1*a*, but the latter was lost, and the other side of 1*b* is now empty. The figures on the right side of page 1*b* chapter one are different. In **C1** it has on its right-hand side the Mongolian inscription *Samandabadari*, while on the right-hand side of the right picture in **C2** there is no inscription. The inscription on the left-hand side of the left picture on 1*b* of chapter one, **C1** the inscription is *Abida* while at the same place in **C2** the name is invisible. The *Abida* picture is the same as in **A1** where it has no (or no legible) inscription. The letter type used for writing *Abida* differs from that used in the text of **C**. The final *-a* of *Abida* is vertical, and the *d-* is open, so one has the impression that the little block used for printing the picture was older than the blocks used for the text.

In **C1** the first two folios of chapter two are missing, so it begins with *dumda γurban*. In **C2** the folios 1 and 2 are present. On 1*b* of chapter two the two pictures are *Abida* and *Samandabadari*. This latter is the same as the right-hand side picture of **C1** on 1*b* of chapter one. The pictures on the 1*b* pages of chapter three are identical in **C1** and **C2**, *Otači* (left) and *Oytar-γu-yin ǰirüken* (right). The last but one folio of **C1** is damaged on its lower side. The last page (33*a*) which contains only four figures in red is also identical in the two copies, of the **C1** copy is damaged.

The Sanscrit *dhāranis* are glossed with Tibetan, written in by a later hand in **C2** but not in **C1**. With the exception of what was said above **C1** and **C2** are entirely identical and therefore it will be enough if we describe briefly **C2** which is complete.

The folios are 54 cms × 19,5 cms but the ends are worn and so the original had to be 1–2 cms wider on each side. The inner frame is 47,5 cms × 14,4 cms. The xylograph consists of 105 folios (34, 38, 32 and a last page with no pagination). The three chapters are marked in Mongolian as *eki*, *dumda* and *aday*. The numbers run *per folio* and only on *recto*. The Chinese pagination for the chapters is *shang chüan*, «upper book», *chung chüan* «middle book» and *hsia chüan* «lower book». The Chinese pagination runs also *per folio* but there is pagination also on the *verso* where the respective Chinese number is preceded by a *hsia*, while on the *recto* we find *shang*. Thus e.g. for 8*a* of the first chapter *shang chüan shang pa* is written and 8*b* is *shang chüan hsia pa*.

On 1*a*, in a black and then faded ornamental border surrounded trapezoid, the short title is printed in black *qutuγ-tu degedü Yeke-de tonilγaγ-či neretü sudur orusiba*. On 1*b* there are only five lines in red, on 2*a* there are 22 lines, four in black, five in red, four in black, five in red, four in black. On the remaining pages there are 25 lines if it is a *recto* and 26 lines if it is a *verso* page. This is due to the Mongolian pagination which takes up one line on the *recto*.

Chapter one page 1*a* begins (in red:) *namo budhay-a* : : *namo dharmay-a* : : *namo sangghay-a* : : *Enedkeg-ün keleber ary-a ganǰa* (2*a* in black) *maq-a briǰa bullu karm-a avaran-a babam soday-a budda gura buq-a nam-a maq-a--yan-a sudr-a* : : (in red:) *Töbed-ün keleber*: *pagsba tarba činbo bsogsu rǰaisba ǰod canggi sdig bsang-di sangs rǰisu grubbar rnambar bkodba sis byau-a tigba* (in black:) *činboi mdo* : : *Mongγol-un keleber* : *qutuγ-tu Yekede tonilγaγči ǰüg-üd-tür delgeregsen γasiγudan gemsikü-ber* (in red:) *kilinčas-i arilγaγad burqan bolγan bütügeküy-e teyin böged ǰokiyaγsan neretü yeke kölgen sudur* : : *qamuγ burqan bodistv-nar-a* (in black:) *mürgümü* : : *eyin kemen minu sonosuγsan nigen čaγ-tur* etc.

Some of the deviations of **C2**:

A1	**C2**	**A1**	**C2**
tüidkey-eče	*tüidker-eče*	*dayutu*	*dayu-tu*
tegüčilen	*tegünčilen*	*bavandu*	*bhavandu*
aryabar	*ary-a-bar*	*akasani*	*akašani*
iǰayur-danu	*iǰayur-danu*	*bani*	*bani*
ǰobalang-ud-da	*ǰobalang-ud-ta*	*darmani*	*daramani*
ünemlekü-tür	*ünemlekü-dür*	*isa*	*iša*
ǰayaγan-tur	*ǰayaγan-dur*	*san-a*	*šan-a*
kündülegsen-tür	*kündülegsen-dür*	*subari*	*subani*

A1	C2	A1	C2
kana	*kan-a*	*boluγsan-ṯur*	*boluγsan-dur*
bararuča	*bararuṇi*	*baisaču*	*bayasču*
mandar-a	*mandir-a* (twice)	*ḏegüsbe*	*tegüsbe*
mandaris	*mandiris*	*ǰarlaγ*	*ǰarliγ*
naiman-ḏa	*naiman-ta*	*Köke Odser*	*Kunga Odser*[67] etc.

On the last page after the first colophone ending in . . . *qutuγ-tur kürkü boltuγai* : : : : *mangghalam*[68] *bavandu* the same Sanscrit *dharani* follows as in **A1**. After it **C2** has the following text: *Engke amuγulang-un döčin doloduγar on-u sir-a qulaγan-a ǰil-un uridu γurban sara-yin sayin edür-tür* : *An ding mun γadan-a saγuγsan Fu dalai seyilgeǰü γaryabai.*

The shape of the letters was slightly modified. There can still be found vertical ending strokes of *a/e/n* but only in the last place of the lines, filling a gap. The double teeth have vanished, the *d* is almost fully closed. The orthography is already the classical one, we can find no *-ṯur/ṯür* graphics and so on.

Fu dalai or *Fu hai* had his workshop outside of the An-ting Gate. We know somewhat more about the situation of this workshop. It was inherited by another *Fu* with the personal name translated into Mongolian as *Nom* (*Fu omoγ-tu Nom neretü*)[69] and at the end of a Peking edition of the Tibetan *Maṇi bka'-bum* we find a Mongolian colophone with the following text: *Fu omoγ-tu nom ner-e-tü An Ding Men-ü γadan-a Di-tan süm-e-yin baraγun-daki kögerge-yin ǰam-un dergede bui*,[70] «The one with the name *Nom* of the *Fu* family who lives near the road of the bridge being on the right side of the *Di-tan/Ti t'an* monastery, outside the An-ting Gate». The Mongolian colophone is dated 1728 twenty years later than our xylograph **C2**. As a publisher of Mongolian texts *Fu hai* is mentioned first in 1707 in the colophone of the *Naiman mingγatu-yin sudur* (Heissig, *Blockdrucke*, p. 20).

[67] The *nun* is not a clear one, but shorter than a *yod* and horizontal instead of being inclined as *yod* used to be.

[68] Written with decorative *m*, *h* and *l* of double lines.

[69] Cf. Heissig, *Blockdrucke*, p. 4. He is mentioned in a 1733 reprint of the *Yamantaka maqakala erlig qayan ökin tngri dörben doysin sudur* (*op. cit.*, p. 66).

[70] See M. Taube, *Tibetische Handschriften und Blockdrucke*, Wiesbaden 1966, No. 2926.

The name of *Fu hai* figures in several other works, among them in the colophone of the *qutuγ-tu Molon toyin eke-dür-iyen ači qariγuluγsan kemekü sudur*[71] from 1708, the same year that our xylograph was printed.

The Budapest manuscript copy of the 1729 edition F1

This manuscript is a very modern copy written on ruled paper with a calamus or pen. Its size is 36 cms × 11,2 cms, its inner frame is 31,5 cms × 9,7 cms. The first chapter is named *terigün bölög*, the second *dumda bölög*, the third *segül bölög*. *Terigün bölög* consists of 33, *dumda bölög* of 36 and *segül bölög* of 30 folios which make altogether 99 folios and one additional folio on which there is no writing only the number *ǰiryuǰan-a* in the margin. The border- line was ruled with red ink.

The title page reads: *Yekede tonilyayči neretü kemekü sudur orusiba* : :

The text of this copy is exactly the same as the one we used in the 1650 and 1708 editions. Some minor discrepancies which appear in chapter one, beginning, are:

A1	F1	A1	F1
namo	*namô* (twice)	*qura*	*guur-a*
namo	*nam-a-ha*	*buq-a*	*bu-ha*
ary-a	*a-a-ry-a*	*nam-a*	*na-a-ma*
maq-a	*ma-ha-a*	*maq-a-yan-a*	*maq-a-yan-a-a*
sudura	*sudra*		

I quote the Tibetan title in full: *gabagsba tarba činbo bsöngsu rǰas-ba ǰöd canggi sdiig bsang di sang rǰisu grubbar rnam-bar bkod-pa žis byu-a tegba činboi mdô.*

Some differences exist in the Mongolian texts:[72]

[71] Cf. Heissig, *Blockdrucke*, pp. 23—24. In the Mongolian collection of the Hungarian Academy of Sciences there is a xylograph (*Mong* 82) and a *MS* copy (*Mong* 76) of this work. The Leningrad version was published by L. Lőrincz, *Molon szerzetes pokoljárása* [The descent to hell of the monk Molon]. *Maudgalyāyanamatihṛdaya-sūtra. Ismeretlen fordító munkája* [The work of an unknown translator], *Mongol Nyelvemléktár* X, Budapest 1966.

[72] In **F1** the letters *n*, *q*/*γ* are dotted for the most part. If the difference is only in the dots I shall not quote it.

A1	F1	A1	F1
delgeregsen yasi-yudan	*delgeregsen sayin yasiyuṭan*	*arad-tur*	*ṉarad-tur*[73]
neres-i	*neres-i* (twice)	*bodistv-nar*	*bodisadu-a-ṉar*
ünemleküi-ṭür	*ünemleküi-dür*	*tüidkey-eče*	*tüidker-eče*
yurban-da	*yurban-ta*	*tegünčilen iregsed-de*	*tegünčilen ireg-sen-te*
ǰoriyud-da	*ǰoriy-ud-ta*	*tedeger-ün*	*tedegerün*
yegüdkeged	*yegüdkegei*	*ayula-ṭur*	*ayula-dur*
ǰayayan-ṭur	*ǰayayan-i-tur*	*iǰayur-ḏan-u*	*iǰayur-tan-u*
oduyu	*oduǰu*	*köbegün-e*	*köbegüd-e*
ulus-un	*ulus-un*	*Ratn-a-siki*	*Ratna Sakčay*
küdülegsen-ṭür	*kündülegsen-dür*	*ner-e-yi*	*ner-yi*
bodistv	*bodi-sadu-a*	*nigen-de*	*nigen-te*
oom	*oṃ*	*yirṭinčüs-eče*	*yirtinčüs-eče*
suvaq-a	*suvi-ha*		

At the end of chapter three:

yirtinčü-ṭeki	*yirtinčü-ṭekin*	*süsüg*	*süsül-ge*
ilaǰu tegüs	*ilaǰu tus tegüs*	*duradduysan*	*duraduysan*
bolyan	*bolyai*	*ǰarlay*	*ǰarliy*
ḏegüsbe	*tegüsbe*	*Köke Odser*	*Kun-dga Vöd-zer*[74]
yirtinčü-ṭekin-ü	*yirtinčü-dekin-ü*		
yabudal-dan	*yabudal-tan*	*orčayuluysan*	*orčiyuluysan*
bodistv-nar-a	*bodi-sadu-a-ṉar-a*	*sedkil-ün*	*sedkilün*
suduri	*sudur-i*		

in place of the erroneous *baisaču* **F1** has equally *baisaču* (!).

[73] A clearly visibly dotted *n-* but evidently an error.

[74] The *Vö* for the Tibetan *'o* may be a purely graphic rendering used to indicate the initial *'a-čhuṅ* of the Tibetan original. I ought to mention however that the vocalic initial *'o-* was not originally vocalic and in most of the Tibetan dialects we still find at the present time consonantal or semi-vocalic initials (cf. *Acta Orient. Hung.* XIV (1962), pp. 338—340 and *Tibeto-Mongolica*, pp. 129—131). The Tibetan word for «milk» is in Golok *yo-ma*, Khams *yo-ma*, Central Tibet *uo-ma* in the literary language *'o-ma*. The word *'od* «light» which is the same that figures in the name Kun-dga' 'od-zer is in Khams *yod*, in Central Tibet *wö* and as a loanword in Monguor *guor*. The *v-* may thus also reflect a Central Tibetan pronunciation. See further details and examples in my *Tibeto-Mongolica*, p. 131.

After *boltuγai* there is no Sanscrit text. The colophone runs as follows:

Egüride kegeṉer oron-a saγ̄uγ̄san rgyalu-a zungdui qoyaγ̄ula
keb bütügesügei kemekü-yin tulada
Erigseger Vang oboγ̄-tu-yi olǰu sayin baysi-dur öggün
bičigülǰü keb-tür seyilgeged:
Egeṉegte baγ̄si blam-a Čay-a bandida gegen-e süsülǰü
sitügsen-ü küčün-iyer:
Egün-i Nayiraltu töb-ün doloduγar on namur-un terigün
sar-yin sayin edür tegüsügbi : : ma-ha-laṃ : :

I do not possess the original edition of 1729 so I cannot judge which deviations are due to the original and which to the copyist. The differences are insignificant. They are mostly of an orthographic character.

The Budapest manuscript Mong 79 K1

K1 consists of 74 folios each of 51,5 cms × 19 cms. Its frame is 46 cms × 15,6 cms. The chapters are marked: *ka* (23 folios), *kha* (27 folios) and *ga* (24 folios). It is written on a yellow-brown paper of good quality. The pagination runs in Mongolian only on the *recto* pages and is numbered *per folio*. There are no Chinese marginal signs. On pages 1*b* of the three chapters there are ten lines, three in red with larger letters: *namô bûddhay-a : : : : namô ḏharmay-a : : : : nam-a-h sangghay-a : : : :* Then two black, two red and three black lines follow. There are no pictures on pages 1*b*, though a place is reserved for them. In the text on the later pages there are usually 25 lines, five in black, two in red, four in black, three in red, four in black, two in red and five in black. Sometimes instead of the last five lines in black there are only three or four but the layout, which makes a very pleasant impression, is unchanged in most cases. The shape of the letters are neat and clear. In a very few cases words originally omitted are inserted with a dotted line or a little + sign. The insertion is made sometimes into a black line with red or *vice versa*. The letters have a classical shape, no double teeth, no vertical ending of *a*/*e*/*n*, no open *d*. The letters *q*/*γ*, *k*/*g* are not dotted, nor is *š*.

As can be seen the **K1** manuscript differs essentially from the text of the versions hitherto studied. The beginning of the first chapter:

(1*b*) *namô bûddhay-a : : : : namô ḏharmay-a : : : : nam-a-h sangghay-a : : : : Om Hindkeg-ün keleber: ariy-a gan-ja ma-ha-a praja*

phulu karm-a abiran-a sôdhay-a buddhay-a : bu-h-a nam-a ma-h-a-yan-a sudr-a : : : : Töbed-ün keleber : ybagsba tarba činbô byongsu irǰavisba : mjôḏ sang-či isdig ibsoṇg-ḏi : saṇgs (2a) irǰayisu grubba : irnambar ibkôḏpa : ǰais byau-a tigba činbô-yi mdô : : : : Mongolčilabasu: qutuy-tu Yeke-de tonilyayči qamuy ǰüg-tür delgeregsen: gem-üd-iyen yasiyudan kilinča-nuyud-i arilyaǰu tegsi ǰokiyaǰu burqan bolyan bütügekü ner-e-tü yeke kölgen sudur : : qamuy burqan bôdhi-sadû-nar-un (qutuy-tu) mürgümü bi : : eyin kemen minu sonosuysan nigen čay-tur : ilaǰu tegüs nögčigsen burqan : yeke balyasun-u (dotor-a) ayui yeke ordu qarsi-ṯur : yekes ayay-qa tegimlig-üd-ün naiman tümen bôdhi-sadû kiged : yekes bursang quvaray-ud-un yurban tümen ǰiryuyan mingyan bôdhi-sadû-nar nigen-e sayun bülüge : : tede bügüdeger nigen-e törön bülüge : : qamuy nigül kilinča-ača oyoyata qayačaysan ǰibqulang kiged : čog ǰali-bar erke-yi tegüsügsen : tegünčilen iregsed-ün qamuy niyuča udqasi yay-iqamsiy-a oroysan : burqan-nuyud-un yaǰari oyoyata arilyan üiledügsen : burqan üiles-i ǰibqulang-a bütügegsen : burqan-u adistid-iyar tegsi ǰokiyaysan : šasin nom-ud-un ayimay-un saba ber sakin aburaquy-yin tula ⟨tu⟩ yeke kölgen sudur-i : ungsibasu : baribasu : arslan-u dayubar arban ǰüg-ün nom--ud-iyar yeke luus-un dayun-iyar dayurisqayan : tedeger-ün erdem-üd-ün qutuy anu Sömbür-ayula meṯü medegdekü:

I shall quote a longer part from the final part of chapter three because this part is wholly absent from the other versions:

(23*a*) *. . . tegünčilen iregsen-ü gerel-ün quriyangyui ügei barasi ügei yirtinčü--yin qamuy orod-tur ündür boyoni ügei : uridaki meṯü ariyun-iyar ayu : kümün bügüde ülü tayalaqu-yin tula : yeke tamu ber uridaki meṯü buyu : ilaǰu tegüs nögčigsen burqan teyin kemen ǰarliy boluysan-ṯur bôdhi-sadû-nar-un qamuy čiyulyan kiged : tngri kümün : asuri-nar-luy-a yirtinčü-tekin bisiren bayasulčaǰu: ilaǰu tegüs nögčigsen burqan-u ǰarliy-i iledte maytabai : : qutuy-tu Yeke-ḏe tonilyayči ǰüg-üd-tür delgeregülügsen nereṯü sudur-i bütügen delgeregülbei : : : : ôm suvasti sidam siri blam-a idam kiged : yurban erḏeni-tü-r mürgümü : : ôṃ : :*

J̌urban asanggi galab-ud-tur buyan bilig-i quriyaysan-iyar :
Qotola amitan-ača degeṯü qubilyan burqan bolbai : :
Qutuy-tan-u dörben ünen-i iledte uqaǰu:
Qočorliy ügei tusalaǰu včir-un ǰirüken burqan bolbai : :
Enedkeg-ün Magad nereṯü yaǰar-tur-i:
Ečige Sodadan-u qayan-u köbegün bolun töröǰü:
Erdem-tü boyda yurban-ḏa nom-un kürdün-i:
Ergilen orčiyulǰu yurban yirtinčü-yin amitan-u tula

Ečüs burqan bolbai Akanista-ṯur : :
Ariγun idege-tü-yin köbegün erketü[75] *Sigemuni*:
Altan erdeni čečeg qubiluγsan-iyar:
Arban ǰüg-ün burqan-nuγud-un qubilγan-u belge:
Aldar-tu qutuγ-tu Yeke-de tonilγaγči kölgen sudur-i : :
Manǰusiri belge böged-ün bisiregči:
Maγad oγtaryuγ-yin ǰirüken buyan-nuγud-i üǰegsen qayan:
Masi γurban mingγan kümün terigüten-ü:
Manglayilan üǰegsen qamuγ ǰüg-üd-tür delgeregsen : :
(23*b*) *Dalai meṯü yeke kölgen sudur nom*:
Darui-ṯur kilinča-ḏan amitan bügüde:
Dam ügei tonilǰu kürčü küsel-iyen oluyu:
Daldaral ügei möngke burqan-u qutuγ-tur kürüyü : :
ene Yeke-ḏe tonilγaγči yeke kölgen sudur-i:
Ariγun degedü šaǰin-ṯur qayačal ügei:
Ayul ügei bisirel-i oluγsan-u küčün-ṯür:
Ayusi Mañǰusiri Ananda kemegdegsen guisi:
Ayalγu tegüs belge-ḏey-e dabtan orčiγulbai : : : : :
Oroi-daki naran saran-u badm-a-yin debisker deger-e:
Včir-a ter-e mün činar-tu getülgegči blam-a:
Orosin sayuǰu minu beyes-ü nigül tüidker-i ariltuγai:
Oγoγata bisirel-iyer ǰalbarimui adistid orosituγai:
včir-tu diyanči manglai bayasqulang: *Brasi irǰamso blam-a-ṯur maγtan mürgümü* : : *ôṃ*
Qoγolai-daki tegüs ǰirγalang-un nom-un kürdün-ü debisker-tür:
Qongsiim bôdhi-sadû-yin mün činar-tu blam-a-yin ǰarliγ-un adistid orosiǰu
Qočorli ügei minu kelen-ü nigül tüidker-i arilγatuγai:
Qotala ünen süsüg sedkil-iyer ǰalbarimui adistid orosituγai:
včir-tu diyanči manglai bayasqulang: *Brasi irǰamso blam-a-tur maγtan mürgümü* : : *ôṃ*:
Ariγun sedkil-deki nom-un kürdün-ü debisker-ṯür:
Arban ǰüg-ün burqad-un mün činar-tu blam-a-yin:
Asaraqui bisilγal-un adistid orosiǰu: *minu sedkil-ün nigül tüidker-i arilγatuγai*:
Asuri ünen süsüg sedkil-iyer ǰalbarimui degedü sidis orosituγai:
včir-tu diyanči manglai bayasqulang : *Brasi irǰamso blam-a-ṯur maγtan mürgümü* : : *ôṃ* : :

[75] Scribal error for *neretü*.

Γurban be-ye-yin mün (24*a*) *činar-tu Bras-i irǰamso blam-a-ṯur*:
Qotola γurban egüden-ü süsüg-iyer ǰalbariγsan buyan-iyar:
Qočorli ügei qamuγ amitan-u nigül kilinča arilγaǰu bürün:
Qongsiim bôdhi-sadû-yin qutuγ-i dürbel ügei olqu boltuγai : : *ôṃ* : :
Sedkisi ügei qamuγ amitan-u tus-a-yin tulada:
Sidi-tü boγda blam-a yogacari-yin ene ǰalbaril-i
Sedkil-ün köbegün tus-a-yi bütügegči dalai ubasi
Sanaǰu orosiγulun qolbabai bayasqulang-tu aqui-ṯur : : *ôṃ* : : *ker be*
Učiraǰu kürbeǰü ǰöb boluγsaḏ bögesü:
Oroy-yin čimeg čindamani erdeni blam-a-yin adistid buyu:
Ulam endel aldal boluγsan bögesü:
Uqaǰu yadaγsan minügei buyu bi namančilamui : : : : :
ôṃ ma ni pad mi huuṃ : : : : :

The deviation of **K2** in the Sanscrit texts and in the Tibetan title are significant, but even more interesting are the differences in the Mongolian text. Therefore I shall omit here the collation of the Sanscrit and Tibetan lines. Some of the most important divergencies in **K1** and **K2**[76] are the following (I shall begin the collation with the end of the first chapter, because the commencing parts of the first chapter are quoted below):

K1	**K2** (33*a*)	**K1**	**K2**
ilaǰu tegüs nög-čigsen erdeni-yi	*ilaǰu tegüs er-deni-yin*	*ner-e-yi*	*nere-yi*
usnir nereṯü	*usṉir*	*taγalal-un*	*taγ̄alal-un*
ner-e-yi	*ṉereyi*	*erdenis-ün neres-i*	*erdeni=sün neresi*
tegünü	*tegün-ü*	*toγolγaqui*	*toγolγaq̄ui*
nigen-deki	*nigen-ṯeki*	*erdenis-i*	*erdeṉi*
bas-a	*basa*	*erke-ber*	*erkeber*
bi ber	*biber*	*sedkil-(iyer)*	*sedkil-iyer*
		erke	*erke (aldar)*

[76] In parenthesis ( ) are the words which are written between the two lines and inserted later. The words deleted in the MSS are put between angle brackets ⟨ ⟩. The sign of equality = denotes cases where the word is separated in spite of the orthographical rules. The underlined *ṉ* has a dot, the overlined *γ̄* and *q̄* dots, the underlined *š̱* has two little strokes on the right. The graphics *ô* and *û* are used for the grapheme *uva*. The underlined *ṯ* and *ḏ* are used if these consonants are written differently from the orthographical rules of the classical language. In such cases the original value of the Uigur letter is written. **K1** has always got *bôdhi-sadû* where **K2** writes *bodisadu*. This difference is not especially mentioned.

On the end of chapter one **K2** has in addition: *saṯu oṃ* : : *öglige-yin eǰen-ṯür ölǰei qutuγ orosituγai* : : : :

Some differences in the Mongolian text from the beginning of chapter two:

K1	**K2**	**K1**	**K2**
egüni	*egün-i*	*ali*	*(ali)*
ügülegülbesü	*egülegülbesü*	*yirtinčüs-i*	*yirtinčü=si*

On the end of chapter two:

(27*a*)	(32*a*)	(27*a*)	(32*a*)
iǰaγur-tanu	*iǰaγur-ḏanu*	*erdenis-i*	*erdeni-(i)*
či	*deest*	*baγsi-ṯur-iyan*	*baγsi-türiyen*[77]
ḏakin	*takin*	*ḏakin*	*takin*
üileddügsen	*üiledügsen*	*dayuṯu*	*dayutu*

K2 adds after the word *öčibei*: *öglige-yin eǰen-(ṯür) ölǰei qutuγ orosiqu boldtγai* (read *boltuγai*) : : : : :*ôm ma-ni bad-mi huuṃ* : : : : :

At the beginning of chapter three the Mongolian text of **K2** has the following deviations:

nayimaγad	*nayimaγad-da*	*tngri*	*tengri*
doloγan-ḏa	*doloγan-ta*	*asuri-nar-luγa*	*asuri-nar-luγ-a*
busud-tur	*busud-(tur)*	*bayasulčaǰu*	*bayasul=čaǰu*
čaγ-ṯur ǰüg-tür	*čaγ-tur arban ǰüg-tür*	*nögčigsen iledte*	*nögčigsen-ü ilete*
alγasal	*alγ̄asal*	*ǰarliγ-i*	*ǰarliγ*
gerel-ün	*gerel*	*yeke-ḏe*	*yekede*
boγoni	*boγoṉi*	*tonilγaγči*	*tonilγ̄aγči*
meṯü	*metü*	*ǰüg-üd-tür*	*ǰüg-tür*
taγalaqu-yin	*taγ̄alaquγ-yin*	*nereṯü*	*neretü*
bôdhi-sadû-nar-un	*bodisadu-(nar-un)*	*sudur-i*	*sudur*
čiγulγan	*čiγ̄ulγan*		

After *delgeregülbei* **K2** does not have *ôm* etc. but: *Oom mani badmi qung*: *tegüsbe* : : In the first colophone the different readings are the following:

[77] Written with *waw* and *yod*.

galab-ud-tur	*galab-tur*	*idege-tü-yin*	*idegetüyin*
bilig-i	*bilig-yi*	*erketü*	*neretü*
qotola	*qotala*	*yeke-de*	*yekede*
degetü	*degedü*	*tonilyayči*	*tonilγayči*
qutuγ-tan-u	*qutuγ-dan-u*	*sudur-i*	*sudur*
iledte	*ilete*	*Manǰusiri*	*Manǰusiri-yin*
uqaǰu	*uqaǰu*	*böged-ün*	*böged*
qočorli	*qočorliγ*	*bisiregči*	*bisireküi*
Magad	*Magada*	*qayan*	(*qayan*)
neretü	*neretü*	*dalai metü*	*dalai metü*
yaǰar-tur-i	*yaǰar-tur*	*nom*	*nom-i*
γurban-da	*γurban-ta*	*kilinča-dan*	*qilinca-dan*
orčiγulǰu γurban	(*orčiγulǰu ene*)	*dam*	*dam*
	⟨*üiledčü*⟩	*šaǰin*	*šašin*
-yirtinčü-yin	*yirtinčü-*(*yin*)	*qayačal*	*qaγačal*

instead of *Ayusi Maňǰusiri Ananda kemegdegsen guisi* **K2** has: *Ayusi guisi Maňǰusiri Anan̲da kemegdegsen guisi*. After the words . . . *dabtan orčiγulbai* **K2** deviates fully and has the following text: (25*a*) *lam-a baγsi-yin ači tusa--yin tulada bičibei*:

Ene kölgen nom-i bičigsen-iyer
Ečige eke aq̄-a degü em-e köbegün qamuγ (*amitan*):
Ene orčilang-un ǰobalang-tu dörben dalay-ača getülǰü:
Ariγun degedü nom-un nidün-i oltuγai : :
manggalam: *sadu oṃ*: *öglige-yin eǰen-tür*
ölǰei qutuγ orosiqu boltuγai : :
oom mani badmi qung : : : : : (three times)
J̌amso gesul bičibe : :
(25*b*) *usun moγai ǰildu Ag-vang J̌amsu gesul sinǰilen* (?) *bičibe ooṃ ma-ni bad̲-mi qung* (three times)

If we compare the texts of **K1** and **K2** it is clear at the first glance that we are dealing with two different copies of one and the same original. **K2** is carelessly written but this fact has conserved a lot of the preclassical character of the original. On the other hand there are more places in **K2** where the original text is corrupted or misunderstood. The author of **K1** has made a better job of it. His hand is more careful. There are less deletions and insertions, but the text is somewhat more modernized. The divergencies

can be divided into two groups. Belonging to the first group are those in which only the original has been preserved in either of the two groups. The text of **K2** preserved the velar *q/γ* before *i* in most cases, while in **K1** this is very rare, e.g.: *qilinča, ǰoqilduqiǰaγar, uγiya-* etc. We also find velar gutturals in front-vocalic stems in **K2**: *qiged, ebdereγsen, seriγsen* or palatal gutturals in back-vocalic words: *qatagsan, duraddugsan* — this latter mostly in the nomen perfecti. Though in the Barguzin dialect of Buriat this suffix has only got a back-vocalic form (*-han*)[78] I do not think that this graphical peculiarity has a dialectal background. The graphic *γsen/gsan* is very rare in **K1** but in some cases we can find it in the same place where **K2** has got it: *ergičeγsen* (**K1** 20*a*, **K2** 24*a*) and this gives a clue to the assumption that it comes from the original, which was mostly corrected by **K1** but not by **K2**.

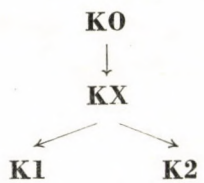
While **K2** has preserved the velar *q/γ* before *i* where **K2** has modernized these forms, the reverse happened in the case of the pre-classical orthography of *meṭü, degeṭü, küčüṭü* etc. Uighur *-t-* (that is *waw* and *aleph*) is used by **K1** consequently, while in **K2** it is very rare. The classical form *bolai* can be found in **K2** (and frequently in **A1**) while **K1** has mostly got *bolui* — in some cases also *bolai*. **K1** preserved the Uighur orthography for *tngri, tngsel* **K2** has in most cases *tengri, tengsel*. **K1** always has *ô* and *û* (i.e. *uva*) where **K2** has simply *o* as in **K1** *bôdi-sadû* **K2** *bodisadu*. **K1** writes *-h-* in such words as *mah-a-saduva* where **K2** has *-q-*: *maqasadu*. A superfluous *yod* is frequent in **K2** in such words as **K2** *Löka* (~ **K1** Lôka), **K2** *čüburil* (which sometimes alternates with *čiburil* and hence both *waw* and *yod* are written instead of *waw* or *yod*). We can also find *üsun* in **K2** for **K1** *usun*.

Those instances where the orthographical rules or use permit two possibilities belong to the second group of deviations. In most of these cases the two MSS happen to turn up with different solutions. So e.g. *bolurun* is sometimes written as *bolur-un* and sometimes as *bolurun* or we find such parallel forms as *üiledüyü* ~ *üileddüyü, ner-e-yi* ~ *nere-yi, neres-ün* ~ *nere-sün* ~ *neresün, es-e* ~ *ese, dotor-ača* ~ *dotor-a-ača* etc. I wonder whether this is not due to dictation. We know that in the monasteries sacred texts were multiplied by dictation. One lama read the text. Others wrote it down simultaneously. There are very rare cases where a special graphic solution is preserved in both MSS. Such is (**K1**: 9*a*, **K2** 13*a*) *qab-qarangγui-si* for an original *qab-qarangγus-i*, where perhaps the original had *qab-qarangγu* at the end of one line and *-s-i* at the beginning of the second.

[78] See N. Poppe, *Introduction to Mongolian Comparative Studies*, *MSFOu* 110 (1955), p. 272.

We have reason to suppose that the original(s) from which **K1** and **K2** were copied was or were not the autograph original text. In some cases both texts contain the same error or corrupted place. In the **K1** version we find the following sentence: *degeṯü balγasun-u dotor-a üčüken sayin ökin ǰayasubar nayadqui ügei bögesü* (Chapter 2, fol 22*a*, also **K2** 26*b*) «Though in the illustrious town the nice little girl is not playing with the fish».[79] The sentence is clear but has no sense in the context. The Tibetan text has the following sentence: *groṅ-khyer mčhog-tu-na čhuṅ bzaṅ-mo-daṅ yaṅ ma rce-na* «In the illustrious town though he will not play with his beautiful wife». The Mongolian translator translated *čhuṅ* literally by *üčüken* «little» and *bzaṅ-mo* by *sayin ökin* «nice girl». But *čhuṅ* stands here for *čhuṅ-ma* «wife» a pretty little girl would be *bzaṅ-mo čhuṅ-(ma)*. The Tibetan instrumentalis or sociativus *-daṅ* is not translated. Rather it is concealed in the *-bar* of *ǰayasubar*. Both authors of **K1** and **K2** recognised the corruption. The authors of **K1** have dotted the word which he proposed to delete, the author of **K2** deleted it and inserted: *nayiǰinar-bar*. The expression *ökin nayiǰinar-bar* means «with the girl-friends» or «female-consorts». The text of **C2** has in the same place: *degedü balγasun-dur sayin ökid qatud-luγ-a-bar ese nayadbai* (chapter two 21*a*) a precise translation of the Tibetan.

It seems to be likely that **K2** was only a draft copy. The numerous deletions and insertions, in fact the whole framework of the copy shows that it was not a final product. Since there are different gaps in **K1** and **K2** we can not suppose that **K2** was the draft for **K1**. It could also not be the draft for the original. At the present time we can reconstruct the (simplified) filiation of the texts as follows:



Who was or were the authors? The colophone of **K1** tells us: «The *kuo-shih* named *Ayusi Manǰusri Ananda*» while in **K2**: «The *kuo-shi* named *Ayusi* and the *kuo-shi(s)* named *Manǰusri Ananda*».

The name of Ayusi is well known. He came to Mongolia with the 3rd Dalai lama Bsod-nams rgya-mcho (1543–1588) who first met Altan khan

[79] The *ǰayasun* writing for *ǰiγasun* is frequent in carelessly written Mongolian texts under the influence of the spoken forms *džagas/dzagas*.

on June 19th 1578.[80] Altan khan granted him the title «*dalai lama*».[81] So far we know of three works translated or revised by Ayusi. The most important of these is the version B of the *Pañcarakṣā*, originating from 1587. Two other works are: *qutuγ-tu Tegünčilen iregsen-u oroi-ača γaruγsan čaγan sikürtei busud-da ülü ilaγdaqu yekede qariγuluγči degedü bütügsen neretü tarni*[82] and the *qutuγ-tu Qara kelen aman ǰali amurliγul-un üiledügči neretü yeke kölgen sudur*.[83]

In the sources we can also find a second Ayusi. But he was a Chinese block-cutter and figures as *Kitad-un yeke oron Begeǰing-ün oboγ yasun Kitad seyilügeči Ayusi* in the colophone of a work printed in the *Yeke küriyen rivun buyan delgeregsen tegüs bayasqulangtu nomlaqu bütügeküy--yin töb* about 1730,[84] and somewhat earlier (1720) in the colophone of the printed Peking Kanjur among the *bičigči baγsis* (cf. Ligeti, p. 343). Thus we must exclude him from among the possible authors and suppose that the Ayusi mentioned in the colophone of **K** is the one referred to earlier. If this is true we have found a new work of Ayusi and at the same time we can fix the date of the (first) original at about the same time as the *Pañcarakṣā*-edition, that is to say in the eighties of the 16th century.

The names Manǰusri and Ananda were very common in the 17th and 18th centuries, and it is almost impossible to identify them if we cannot find the names figuring together.

Heissig called attention to the fact that the Kanjur edition made under Ligdan was completed under the direction of *Kun-dga' 'od-zer mergen manǰusri paṇḍita* and *siditü* Anadai in 1628—1629.[85] This was based on the historical work Bolor erike of Rasipungsoγ (1774—75). Recently two late edi-

[80] Cf. L. Petech, *The Dalai-lamas and Regents of Tibet: A Chronological Study*: TP XLVII(1959), p. 371, G. Tucci, *Tibetan Painted Scrolls*, Roma 1949, p. 47, both based on G. Huth, *Geschichte des Buddhismus in der Mongolei*, Strassburg 1896, p. 217.

[81] The title *dalai lama* was posthumously conferred on the first two *dalai lamas*, Dge-'dun-grub (1391—1475) and Dge-'dun rgya-mcho (1475—1542)

[82] See Heissig, *Zur geistigen Leistung*, p. 107, *Zur Bestandsaufnahme*, p. 78.

[83] Cf. Heissig, *Blockdrucke*, No. 41, *Zur geistigen Leistung*, p. 108, *Beiträge*, p. 51.

[84] It is instructive to learn that this Chinese block-cutter, with ten of his compatriots visited the Khalkha Mongols and printed a Tibetan work there (Cf. Heissig, *Blockdrucke* p. 96).

[85] Cf. Heissig, *Zur geistigen Leistung*, p. 101 and Ligeti, *Acta Orient. Hung.*, VIII (1958), pp. 226—227.

tions of this work from 1909 and 1910 were published by Mostaert.[86] On p. 443 of MS A we find *Anadai* but on p. 39*a* of MS B there is *Anand*. These late copies surely contain emendations and corrections so it would not be impossible that the form Anand is a late correction. But Rasipungsuγ has based his comments on the Kanjur edition of Ligdan on an earlier work, the *Altan kürdün mingγan kegesütü bičig* of *guosi* Dharma, written in 1739.[87] On III 24*v* (ed. Heissig) we read: *Gün-dga-a 'ôd-zer mergen Mañju-šryi bandida guusi siditü Anand guusi qoyar*. From this it is clear that Manjusiri is identical with Kun-dga' 'od-zer and that Anadai is our Ananda.

Kun-dga' 'od-zer alias Manǰusri paṇḍita is mentioned from several other sources including colophones of works to be found in the Peking Kanjur, where he figures as translator (e.g. Nos 837, 838, 1124, 1131) or where the translations were based (*dulduyidču*) on his direction or on his work (e.g. Nos 797, 799—801, 804, 807—809, 811—813, 815—817, 876, 907, 940, 946, 961, 989, 990, 992, 994, 995, 1001, 1047, 1136, 1139). According to the colophone of the *qutuγ-tu Geres sakiγči-yin bölög* (No. 835) he originated from Tibet: *ene sudur-i Töbed-ün Kungga Odser mergen kelemürči Manǰusri mongγolčilan orčiγulbai*.

In the Leningrad Kanǰur Kun-dga' 'od-zer is mentioned in the colophones of the 'Dul-ba section, vols *kha* and *ṅa*.[88]

Anand or according to the Sanscrit form of his name Ānanda[89] is also a well-known personality. His full name was Sa-skya pan-čhen Šar-pa or Ananda siri badara (Ānanda śrī bhadra) or simply Šarba qutuγtu[90] a lama

[86] *Bolor Erike. Mongolian Chronicle by Rasipungsuy with a Critical Introduction by the Reverend Antoine Mostaert CICM and an Editor's Foreword by Francis Woodman Cleaves*, I—V, Cambridge, Mass, 1959.

[87] *Altan mingγan gegesütü bičig. Eine Mongolische Chronik von Siregetü guosi dharma* (1739). ed. W. Heissig, Kopenhagen 1958. The title of this work is given in a more usual form in the *Bolor Toli*: *Mingγan kegesütü altan kürdün*, cf. the remarks of Mostaert, *Bolor Toli* I. p. 16 and F. W. Cleaves: *UAJb* XXXIX(1967), p. 254.

[88] Cf. Heissig, *Beiträge*, p. 13. Kun-dga' 'od-zer also occurs in the MS Kanjur-fragment of the National Museum of Copenhagen in Nos 21—23. From the colophone of the same works in the Peking Kanjur Kun-dga' 'od-zer is omitted and Samdan Sengge is indicated as a translator, cf. Heissig, *Entstehungsgeschichte, pp.* 82—83.

[89] Sogdian *'n'nt'* (*Ananta*), TochA *Ānand*, TochB *Ānanda* (Cf. Vladimircov, *Mongolica I*, p. 318). The Sanscrit form came to the Mongols *via* Tocharian and Uigur.

[90] Šar-ba qutuγtu must have been a monk of Tibetan origin. According to Jaeschke (*Tibetan—English Dictionary*, 1949, p. 557) *šar-pa* means «young man, grown-up youth». It means also «the man from the East» (*šar* «East»). *Šar* occurs in some Tibetan geographical names: *Šar-sgo me-loṅ gliṅ šar-kha* (see S. Ch. Das, *Tibetan—English Dictionary*, 1902, p. 1232) In Central Tibet, in 'Phan-yul there is a place Šar-'bum-pa (also

from the *sa-skya* sect. According to the sources he joined the court of Ligdan khan[91] in 1617. His name figures on the inscription of 1626.[92] He was the author of the *Qad-un ündüsün tuγuji*, an important historical work, which had not yet been discovered but was cited in 1662 by Saγang Sečen[93] in his *Erdeni-yin tobči*. He translated into Mongolian the *Mör ači üre-lüge nigene avabada-yin delgerenggüi γool modun* and many items of the Peking Kanjur (Nos 881, 977, 978, 980, 981, 983, 986, 987, 1006). He is also indicated in the colophone of No. 11 where the history of the Ligdan Kanjur is told. He is also the author of the *qutuγ-tu Marici neretü tarni*[94] which was also included later into the Peking Kanjur but there the colophone says: *Pandita Amogha--bajar-luγ-a : kelemürči Aldarsiγsan erdeni neretü ayaγ-q-a tegimlig orčiluγsan bolai.*[95] (twice, Nos 184 and 629). Heissig found a version of this work probably dating from the 17th century with a colophone where Ananda guusi is mentioned.[96]

Šarba qutuγtu alias Ananda guusi is also mentioned in the colophone of the *ka* section of the 'Dulba chapter in the Leningrad Kanjur in the form Čindamani Šarba qutuγtu but this colophone was omitted from the Peking Kanjur (No. 1125). According to Heissig[97] the reason for the omission of the

---

Ša-ra 'bum-pa) from which originated Ša-ra-ba (or Šar-ba) Yon-tan-grags (1070—1141) a pupil of Po-to-ba (cf. A. Ferrari, *Mk'yen Brtse's Guide to the Holy Places of Central Tibet*, Roma 1958, pp. 39, pp. 83—84, Vostrikov, *Tibetskaja istoričeskaja literatura*, Moscow 1962, p. 297). This Šar-ba is mentioned in two Peking-xylographs (Taube, Nos 2589, 2590). The famous reformer Congkapa is also frequently called *šar-pa*. The picture of Congkapa in **A1** also has this *šar* in its inscription.

[91] Cf. Heissig, *Zur geistigen Leistung*, p. 113.

[92] See Vladimircov, *Nadpisi nad skalach chalchaskogo Čoktu-tajdži*: *Izv. ANSSSR* XXI(1927), p. 236. On the inscription there is *"Ā-nand* and not *"Ā-nanda* as was read by Vladimircov.

[93] On the *Qad-un ündüsün-ü tuγuji* see Heissig, *Die Familien- und Kirchengeschichtsschreibung der Mongolen* I, Wiesbaden, 1959, pp. 48—50 and the bibliography cited there.

[94] See Heissig, *Beiträge*, pp. 17—18.

[95] Amogha-bajar and Aldarsiγsan erdeni (Rin-čhen grags-pa) are the translators from Sanscrit into Tibetan. In a Tibetan Peking xylograph (Taube No. 279) the names of the Tibetan translators are: *Paṇḍi-ta A-mo-gha bajra daṅ lo-ccha-ba dge-sloṅ Rin-čhen graps-pa.* The Tibetan title of the work is: *phags-pa 'Od-zer-čan*, Tohoku 564, 988, Lalou No. 20. Further Tibetan versions see in Taube, *op. cit.* Nos. 280—282.

[96] This version was found in a package of MSS originating according to their writing-style from the 17th century and collected for the Lčaṅ-skya qutuγtu in 1743, see Heissig, *Beiträge*, *pp.* 17—18.

[97] Heissig, *Beiträge*, pp. 17—18. The question of the omission of names or more precisely the question of different names in the translations of the same works is rather

name of Šarba in the Peking Kanjur was due to his being disgraced by Ligdan in 1629. If I understand correctly what Heissig says, he reconstructs the events as follows:

1. The Leningrad Kanjur represents not the final version of the Ligdan-Kanjur (because from the 'Dul-ba section the colophones mentioning Šarba were omitted by or on the order of Ligdan).

2. The Sna-chogs section was already finished when Šarba was disgraced (because in the colophones of these sections Šarba was not deleted, but also preserved by the Peking Kanjur).

3. The section Rgyud was already ready at least till No. 11 but not ready from 184 (because in No. 11 Šarba is mentioned but in 184 and 629 he is omitted).

4. Copies of the «not final version of Ligdan khan» survived, such as the Leningrad Kanjur and the MS of the *qutuγ-tu Marici neretü tarni* quoted above.

At first glance the history of the Thar-pa čhen-po seems to fit in excellently. The original version of Ayusi was gone through under Ligdan by or under the direction of Kun-dga' 'od-zer Manǰusri and Šarba qutuγtu Ananda (**K1**, **K2**) in about the late twenties of the 17th century. Ananda was disgraced in 1629 so his name was omitted in the following versions and in 1650 (**A**) only Kun-dga' 'od-zer figures in the colophone. This version was then reedited many times. This would also be a proof that the name of Šarba qutuγtu was not omitted by the editors of the Peking Kanjur in the cases cited above, since the omission was already present seventy years earlier.

But the comparison of the several texts does not corroborate this assumption. Without going into detailed argument I shall quote two passages, one

---

complicated. I would like only to point out here that the name of Kun-dga' 'odzer is also «omitted» (cf. note 88 above). Without a thorough investigation of the texts themselves it is premature to draw conclusions. Heissig based his opinion on a passage of the *Altan mingγan kürdün kegesütü bičig* where (III25r, Cf. *Die Familien- und Kirchengeschichtsschreibung*, p. 153) the text says of Ligdan: *Eke dakini qutuγtu-yi masi ǰobaγan aburilaǰu/Boγda degedü blama-yuγan üldegen kögeged.* According to Heissig's translation: «Der *Eke dakini* und dem *Khutukhtu* bereitete er Schmerz indem er seinem Charakter nachgab/Jagte in die Verbannung seine heiligen hohen Lama . . .» I would prefer to translate it: He caused great suffering to her holiness the mother *dakini* / and chased away his own saint high lamas». *Qutuγtu* belongs to *eke dakini*. Neither from these lines nor from the context can it be concluded that this is an indication for Šarba qutuγtu's special disgrace. On the contrary the enumeration of: *qamuγ ulus, erdem-ten merged, sayid, tüsimed* in the lines preceding the cited, implies that Ligdan fell into dissention with everybody including his high lamas.

from the beginning of the text, with a purely Buddhist content and another from the third chapter with a more laic character.

T	*saṅs-rgyas byaṅ-čhub sems-dpa'-thams-čad-la*	*'phyag-chal-lo*	
A1	*qamuγ burqan bodistv-nar-a*		*mürgümü*
A4	*qamuγ burqan bodistv-nar-a*		*mürgümü*
C2	*qamuγ burqan bodistv-nar-a*		*mürgümü*
F1	*qamuγ̄ burqan bodistv-nar-a*		*mürgümü*
H1	*q̄amuγ̄ burqan bodistv-nar-a*		*mürgümü*
H2	*qamuγ burqan bodisung-nar-tur*		*mürgümü*
K1	*qamuγ burqan bôdi-sadû-nar-un*	*(qutuγ-tu)*	*mürgümü*
K2	*qamuγ burqan bodisadu-nar-un*	*qutuγ-tur*	*mürgümü*

T	*di skad bdag-gis*	*thos-pa dus gčig-na*	
A1	*eyin kemen minu*	*sonosuγsan nigen čaγ-tur*	
A4	*eyin kemen minu*	*sonosuγsan nigen čaγ-tur*	
C2	*eyin kemen minu*	*sonosuγsan nigen čaγ-tur*	
F1	*eyin kemen miṉu*	*sonosuγsan ṉigen čaγ-tur*	
H1	*eyiṉ kemeṉ minu*	*sonosuγ̄san ṉigen čaγ-tur*	
H2	*eyin kemen minu*	*sonosuγsan nigen čaγ-tur*	
K1	*eyin kemen minu*	*sonosuγ̄saṉ nigen čaγ-tur*	
K2	*eyin kemen minu*	*sonosuγsan nigen čaγ-tur*	

T	*bčom-ldan-'das rgyal-po khab-kyi groṅ-kyer*						
A1	*ilaǰu tegüs nögčigsen burqan Raǰagirq-a*				*yeke*	*balγasun-dur*	
A4	*ilaǰu tegus nögčigsen burqan Raǰagirq-a*				*yeke*	*balγasun-ṯur*	
C2	*ilaǰu tegüs nögčigsen burqan Raǰagirq-a*				*yeke*	*balγasun-dur*	
F1	*ilaǰu tegüṣ nögčigsen burqan Raǰagirq-a*				*yeke*	*balγasun-dur*	
H1	*ilaǰu tegüs nögčigsen burq̄aṉ Raǰagraγ*				*yeke*	*balγasun-u*	
H2	*ilaǰu tegüs nögčigsen burqan Raǰariγ̄*					*balγ̄asun-u*	
K1	*ilaǰu tegüs nögčigsen burqan Raǰagraγ-a*				*yeke*	*balγasun-u*	
K2	*ilaǰu tegüs nögčigsen burqan (Raǰagraγ̄)*				*yeke*	*balγasun-u*	

T	*čhen-po-na*	
A1		
A4		
C2		
F1		
H1		*ayui yeke ordu q̄arsi-dur*

H2 *yeke qoton-ṯur*
K1 *(dotor-a) ayui yeke ordu qarsi-ṯur yekes*
K2 *dotor-a ayui yeke ordu qarsi-ṯur yekeṣ*

T *dge-sloṅ-gi dge-'dun čhen-po brgyad-khri-daṅ*
A1 *naiman tümen ayaγ-q-a tegimlig-üd-ün*
A4 *naiman tümen ayaγ-a tegimlig-üd-ün*
C2 *naiman tümen ayaγ-qa tegimlig-üd-ün*
F1 *naiman tümen ayaȳ-q-a tegimlig-üd-ün*
H1 *naiman tümen ayaγ-q̄a tegimlig-üd-ün*
H2 *naiman tümen ayaγ-q̄-a tegimlig-ün*
K1 *ayaγ-qa tegimlig-üd-ün naiman tümen*
K2 *(naiman tümen) ayaγ-qa tegimlig-üd-ün naiman tümen*

T
A1 *yekes quvaraγ-ud kiged*
A4 *yekes quvaraγ-ud kiged*
C2 *yekes quaraγ-ud kiged*
F1 *yekes quvaraγ-ud kiged*
H1 *yekes quvaraȳ-ud kiged*
H2 *yekes quvaraγ-ud kiged*
K1 *bôdi-sadû kiged*
K2 *bodisadu quvaraγud-un (kiged*

T *byaṅ-čhub sems-dpa'(i) dge-'dun sum-khri-drug-stoṅ-daṅ*
A1 *γurban tümen ǰiryuγan mingγan*
A4 *γurban tümen ǰiryuγan mingγan*
C2 *γurban tümen ǰiryuγan mingγan*
F1 *γ̄urban tümen ǰirγ̄uγ̄an mingγ̄an*
H1 *γurbaṉ tümen ǰiryuγ̄aṉ mingγan*
H2 *γurban tümen ǰiryuγan mingγan*
K1 *yekes bursang quvaraγ-ud -un γurban tümen ǰiryuγan mingγan*
K2 *yekes bodisadu kiged) γurban tümen ǰiryuγan mingγan*

T *thabs čig-tu*
A1 *bodistv-nar-un quvaraγ-ud-luγ-a qamtu*
A4 *bodistv-nar-un quvaraγ-ud-luγa qamtu*
C2 *bodistv-nar-un quvaraγ-ud-luγa qamtu*
F1 *bodi-sadu-a-nar-un quvaraȳ-ud-luγ-a qamtu*

H1 *bodistv-nar-un* *quvaray-ud qamtu nigen-e*
H2 *bodisung-nar-un* *quvaray-ud-luy-a nigen-e qamtu*
K1 *bôdhu-sadû-nar* *nigen-e*
K2 *bodisadu-nar-(un) yekes quvaray-ud qamtu nigen-e*

T *bžugs-te de-dag kun-kyaṅ skye-ba gčig-gis*
A1 *sayun bülüge tede bügüdeger ber* *nigen töröl*
A4 *sayun bülüge tede bügüdeger ber* *nigen töröl*
C2 *sayun bülüge tede bügüdeger ber* *nigen töröl*
F1 *sayun bülüge tede bügüdeger ber* *nigen töröl*
H1 *sayun bülüge tende bügüdeger ber olangki inu* *nigen-e töröl-iyer*
H2 *sayun bülüge tede bügüdeger ber* *nigen töröl*
K1 *sayun bülüge tede bügüdeger* *nigen-e törön*
K2 *sayun bülüge tendeče bügüdeger* *nigen-e törön*

T *thogs-pa sgrib-pa-thams-čad-daṅ yoṅs-su*
A1 *törögsed* *qamuy tüidkey-eče oyoyata*
A4 *törögsed* *qamuy tüidker-eče oyoyata*
C2 *törögsed* *qamuy tüidker-eče oyoyata*
F1 *törögsed* *qamuȳ tüidker-eče oyoyata*
H1 *törögsen buyu* *qamuy tüidker-eče oyoyata*
H2 *qočuruysan* *qamuy tüidkerün-eče*
K1 *bülüge* *qamuy nigül kilinča-ača oyoyata*
K2 *bülüge* *qamuy nigül qilinča-ača oyoyata*

T *bral-ba* *gzi-brǰid-daṅ*
A1 *anggiǰiraysan* *ǰibqulang kiged*
A4 *anggiǰiraysan* *ǰibqulang kiged*
C2 *anggiǰiraysan* *ǰibqulang kiged*
F1 *anggiǰiraysan* *ǰibq̄ulang kiged*
H1 *anggiǰiraysan čoȳ* *ǰibqulang kiged*
H2 *anggiǰiraysan*
K1 *qayačaysan* *ǰibqulang kiged*
K2 *qayačaysan* *ǰibqulang ǰobalang kiged-i*

T *dpal-gyi dbaṅ-phyug-ldan-pa*
A1 *čoy ǰali erke tegüsügsed*
A4 *čoy ǰali erke tegüsügsed*
C2 *čoy ǰali erke tegüsügsed*

F1 *čoγ̄ ǰali erke tegüsügsen*
H1 *erke tegüsügsed*
H2 *čoγ ǰali kiged öljei yutuγ erketü*
K1 *čoγ ǰali-bar erke-yi tegüsügsen*
K2 *čoγ ǰali-bar erkey-(yi) tegüsügsen*

T *de-bžin gšegs-pa-la gsaṅ-ba 'don-thabs-kyis*
A1 *tegüčilen iregsed-de niγučas-un uḏq-a-yi*
A4 *tegüčilen iregsed-de niγučas-un udq-a-yi*
C2 *tegünčilen iregsed-de niγučas-un udq-a-yi*
F1 *tegünčilen iregsen-te niγučas-un udq̄-a-yi*
H1 *tegünčilen iregsed-ün ǰarliγ-un udqas-i*
H2 *tegünčilen iregsen-ü nomlaysan qamuγ udq̄a-bar*
K1 *tegüňcilen iregsed-ün qamuγ niγuča udqasi*
K2 *tegünčilen iregsed-ün qamuγ niγuča udq̄as-i*

T *bskul-ba saṅs-rgyas-kyi žiṅ*
A1 *arγa-bar duradqaγči burqan-u ulus-i*
A4 *arγa-bar duradqaγči burqan-u ulus-i*
C2 *arγa-bar duradqaγči burqan-u ulus-i*
F1 *arγ̄a-bar duradqaγ̄či burqan-u ulus̲-i*
H1 *arγa-bar duradqaγči burqan-u yaǰar-i*
H2 *burqan-u ulus-i*
K1 *γayiqamsiγ-a oroγsan burqan-nuγud-un yaǰar-i*
K2 *γayiqamsiγ-a oroγsan burqan-nuγud-un yaǰar-i*

T *yoṅs-su dag-par byed-pa saṅs-rgyas-kyi bya-ba*
A1 *oγoγata arilγan üiledügči burqan-u üiles-i*
A4 *oγoγata arilγan üiledgči burqan-u üiles-i*
C2 *oγoγata arilγan üiledügči burqan-u üiles-i*
F1 *oγ̄oγ̄ata arilγ̄an üiledügči burqan-u üiles-i*
H1 *oγoγata arilγ̄an üiledügči burqan-u üiles-i*
H2 *sayitur arilγayči burqan-u üile*
K1 *oγoγata arilγan üiledügsen burqan üiles-i*
K2 *oγoγata arilγan üiledügsen(burqan-u üilesi*

T *lhun-gyis grub-pa*
A1 *öbesüben bütügülügči*
A4 *öbesüben bütügülügči*

C2 *öbesüben bütügülügči*
F1 *öbesü-ben bütügülügči*
H1 *ǰibqulang-iyar bütügegči*
H2 *öbesüben bütügsen*
K1 *ǰibqulang-a bütügegsen*
K2 *ǰibqulang-a bütügsen)*

A few lines on the dogs guarding the hell[98]

T *lus-kyi boṅ-chad ni 'phaṅ-du dpag-chad*
A1 *bey-e-yin činegen kemebesü ündür inu*
A4 *bey-e činegen kemebesü ündür inu*
C2 *bey-e činegen kemebesü ündür inu*
F1 *bey-e-yin činegen kemebesü ü(n)dür inu*
K1 *beyen-ü yosun*
K2 *beyen-ü yosun*

T *bži bču-la mig ni glog-gi 'od-bžin*
A1 *döčin ber-e boluγad nidün inu gilbelgen-ü gerel meṯü*
A4 *döčin ber-e boluγad nidün inu gilbelgen-ü gerel metü*
C2 *döčin ber-e boluγad nidün inu gilbelgen-ü gerel metü*
F1 *döčin ber-e boluγad nidün inu gilbelgeṣ-ü gerel metü*
K1 *döčin ber-e nidün inu ayangγu-bar čakiluγsan*
K2 *döčin ber-e nidün (inu) ayangγu-bar čakiluγsan*

T *mčhe-ba ni ral-gri'i sdoṅ-po-daṅ 'dra*
A1 *soyuγ-a inu ildü-tü qoǰiγula-ṯur adali*
A4 *soyuγ-a inu ildü-tü qoǰiγula-tur adali*
C2 *soyuγ-a inu ildü-tü qoǰiγula-dur adali*
F1 *soyuȳ-a inu ildü-tü qoǰiγulan-dur adali*
K1 *ariy-a sidün inu ildün-ü yosuṯu bolui*
K2 *ariy-a sidün inu ildün-(ü) yosutu bolai*

T *so ni spu-gri bltams-pa'i ri-daṅ mchuṅs*
A1 *sidün inu kiryayur ǰergilegsen ayula-ṯur adali*
A4 *sidün inu kiryayur ǰergilegsen ayula-ṯur adili*
C2 *sidün inu kiryayur ǰergilegsen ayula-dur adali*

[98] See **A1** III: 20*a*, **A4** II: 12*b*, **C2** III: 21*a*, **F1** III 19*b*, **K1** III 15*b*, **K2** III: 16*b*.

F1 *sidün inu kiryayui ǰergilegsen aγula-dur adali*
K1 *sidün inu üsün kituγ-a meṯü qurča bolui*
K2 *sidün inu u̯sün qituγan-u (ir) metü qurča bolai*

T *lče ni lčags-kyi mčhil-la*
A1 *kelen inu temür γoq-a metü buyu*
A4 *kelen inu temür γoq-a metü buyu*
C2 *kelen inu temür γoq-a metü buyu*
F1 *kelen iṉu temür γ̄oq-a metü buyu*
K1 *kelen inu temür qituγan-u ergigür meṯü*
K2 *kelen inu temür qituγan-u ergigür metü*

T *sder-mo ni lčags-kyi gsal-šiṅ-daṅ mchuṅs*
A1 *kimusun inu temür siruγ-tur adali*
A4 *kimusun inus temür siruγ-tur adili*
C2 *kimusun inu temür siruγ-tur adali*
F1 *kimusun inu temür siruγ(?)-tur adali*
K1 *kimusud inu temür tegegen-ṯür adali*
K2 *kimusud inu temür tegegen-ṯür adali*

T *mǰug-ma ni lčags-kyi sbrul-daṅ 'dra*
A1 *segül inu temür moγai-ṯur adali*
A4 *segül inu temür moγai-ṯur adali*
C2 *segül inu temür moγai-dur adali*
F1 *segül inu temür moγai-ṯur adali*
K1 *segül inu temür moγai-ṯur adali*
K2 *segül inu temür moγai-ṯur adali*

T *ba-spu'i bu-ga re-re-nas 'bar-ba'i (šin-tu)*
A1 *üsu̯d-ün nüked-eče yal masida*
A4 *üsüd-ün nüked-eče yal masida*
C2 *üsüd-ün nüked-eče yal masida*
F1 *üsüd-ün- eče yal masida*
K1 *sir-a üsün-ü amasar bügüde niǰeged niǰeged yal-un oči*
K2 *sir-a üsün-ü amasar bügüde niǰeged niǰeged yal-un oči*

T *mčed-čiṅ kun-tu 'bar-ba rab-tu*
A1 *badaran üsürǰü qamuγ-ača sitaqui masida*
A4 *badaran üsürǰü qamuγ-ača sitaqui masida*

C2 *badaran üsürǰü qamuγ-ača sitaqui masida*
F1 *badaran üsürǰü qamuγ-ača sitaqui masida*
K1 *üsürün sitaγaǰu büküy-eče sitaǰu sayitur*
K2 *üsürün sitaγ̄aǰu büküy-eče sitaǰu sayitur*

T *'bar-ba byuṅ-ste*
A1 *sitaqui bolun . . .*
A4 *sitaqui bolun . . .*
C2 *sitaqui bolun . . .*
F1 *sitaq̄ui bolun . . .*
K1 *sitaγamal boluγsan . . .*
K2 *sitaγamal boluγsan . . .*

It is clear at first sight that we have two different texts before us: **A—C—F** and **K**. The authors of **H1** and **H2** sometimes follow **A—C—F** sometimes **K** but they rarely choose their own way. It has to be kept in mind that the translators already had patterns for Buddhist terminology which were fixed by tradition, use and bilingual dictionaries. Where we find the same solutions in translating the Tibetan original, it is the result of the common tradition and not a proof of the common origin of the two texts. In cases where there were two possibilities the two authors used a different translation in the overwhelming majority of cases. This becomes clear right from the parallel text first quoted and is all the more evident in the case of the second. The deviations in the two translations are of a lexical, morphological and syntactical character. Lexical differences are rare in the Buddhist text. For *tüidker-eče anggiǰiraγsan* (**A—C—F** and **H**) **K** has *qilinča-ača qaγačaγsan*, instead of *arγa-bar duradqaγči* (**A—C—F** and **H1**) **K** has *yayi-qamsiγ-a oroγsan* etc. More frequent are the lexical deviations in the laic sphere: *ulus* (**A—C—F—H2**) ∼ *yaǰar* (**K** and **H1**), *ayangγu-bar čakiγulsan* (**K**) and *gilbelgen-ü gerel* (**A—C—F**), *ariy-a sidün* (**K**) ∼ *soyuγ-a* (**A—C—F**), *qituγan-u ergigür* (**K**) ∼ *γoq-a* (**A—C—F**), *tegegen* (**K**) ∼ *siruγ* (**A—C—F**) *amasar* (**K**) ∼ *nüked* (**A—C—F**) etc.

From the grammatical differences I would mention: instead of the dative-locative-*dur/tur* **K** uses the genetive+*dotora* form (*balγasun-dur* ∼ *balγasun-u dotora*), instead of the comitative *-luγa/lüge* **K** uses the stem+*qamtu* (*quvarayud-luγa qamtu* ∼ *quvaraγ qamtu*), instead of the *nomen agentis -či* **K** uses the *nomen perfecti -γsan/gsen* (*üiledügči* ∼ *üiledügsen, bütügülügči* ∼ *bütügegsen, bütügsen*), the plural is used differently: *qamuγ niγuča udqas* ∼ *niγučas-un udqa, burqan-u ulus* ∼ *burqan-nuγud-un yaǰar* etc.

There are a lot of phraseological deviations. Instead of the construction *-tur adali* «similar to» **K** sometimes uses the genitive+*yosutu*. For the expression *gilbelgen-ü gerel metü* «like the flash of lightning» **K** uses the expression *ayungγu-bar čakiγulsan* «as if thunder-struck», instead of *tegünčilen iregsed--de . . . duradqa-*, **K** has the phrase *tegünčilen ireg-sed-ün . . . γayiqamsiγ-a oroγsan*, etc.

For syntactical peculiarities a good example is the first sentence where the attributive numerals are differently used by **A—C—F—H** and **K** which is due to the ambiguity of the Tibetan text. This was probably also felt by the author of **K2**. Therefore he also inserted *naiman tümen* before *ayaγ-qa tegimlig-üd*.

The versions **A—C—F** and surely also **B**, **D**, **G I** have practically only orthographical differences. The gradual formation of the classical orthography can be clearly observed. If we compare **A** and **K** we can see that **K** has more pre-classical features. The form *-ṯur* is common in both, but *qi/γi-*, *meṯü*, *degeṯü*, *tngri* etc. can be found only in **K**.

I think that from what has been said above it is evident that we are dealing with two different, independent translations, of which **K** is the more archaic. The version **A** is not a late edition of **K** from which the name of Ananda Šarba qutuγtu is simply left out because of political reasons. It is a new translation.

As I have shown in another place[99] this can be corroborated by the confrontation of the Mongolian texts with the Tibetan originals and by the Mongolian transcriptions of the Tibetan titles. I have also pointed out that the translation of Ayusi even in its revised form (**K**) was of a poorer quality and does not seem to have met the requirements of later times. Thus Kun--dga' 'od-zer translated the work for the second time from another or perhaps more Tibetan texts. This is, by the way, clearly told in the colophone of text **A**: «The translator called Kun-dga' 'od-zer translated it into Mongolian from a Peking[100] xylograph-sūtra». The special mention of the Tibetan xylograph printed in the Chinese capital can scarcely be accidental.

In the colophone of **K2** we find the name of the copyist Agvan ǰamsu, (Ṅag-dbaṅ rgya-mcho), who wrote his text in one of the water-snake years.

[99] See in the volume dedicated to the memory of M. Lalou, in print.

[100] *Daidu*, Chinese *Ta-tu* is mentioned in the Sino-Mongolian inscriptions 1338 line 9 and 1362 line 39. See F. W. Cleaves, *The Sino-Mongolian Inscription of* 1338: *HJAS* XIV(1951), p. 53.

This year must have been after 1628—29 because two persons working on the Ligdan version in these years are mentioned. The following water-snake year is 1652 and the next 1712. Because of the shape of writing I do not think that later water-snake years can be taken into account, and the first of the two is more likely.

If our arguments are corroborated by further research the following history of the texts will emerge: a Mongolian version of Ayusi from the eighties of the 16th century was edited by or under the direction of Kun-dga' 'od-zer manǰusri pandita and Ananda Šarba qutuγtu during the compilation of the Ligdan Kanjur in 1628—29. From some of the copies of the Ligdan text two copies were made, **K2** in 1652 and **K1** perhaps somewhat later. Kun-dga' 'od-zer made another translation which was printed in Peking in 1650 and then slightly modernized in 1708. It was included in the Peking Kanjur in 1718 then reproduced in 1729 and also later. The author of the Khalkha version used both texts.

I hope that a forthcoming linguistic study of the various versions — including the Oyrat one — will shed new light on the history of this important text. It will also be an important task to compare the Thar-pa čhen-po texts of the Leningrad and Urga Kanjurs with those studied here. And it is perhaps not a *pium desiderium* to find one day the original translation of Ayusi.

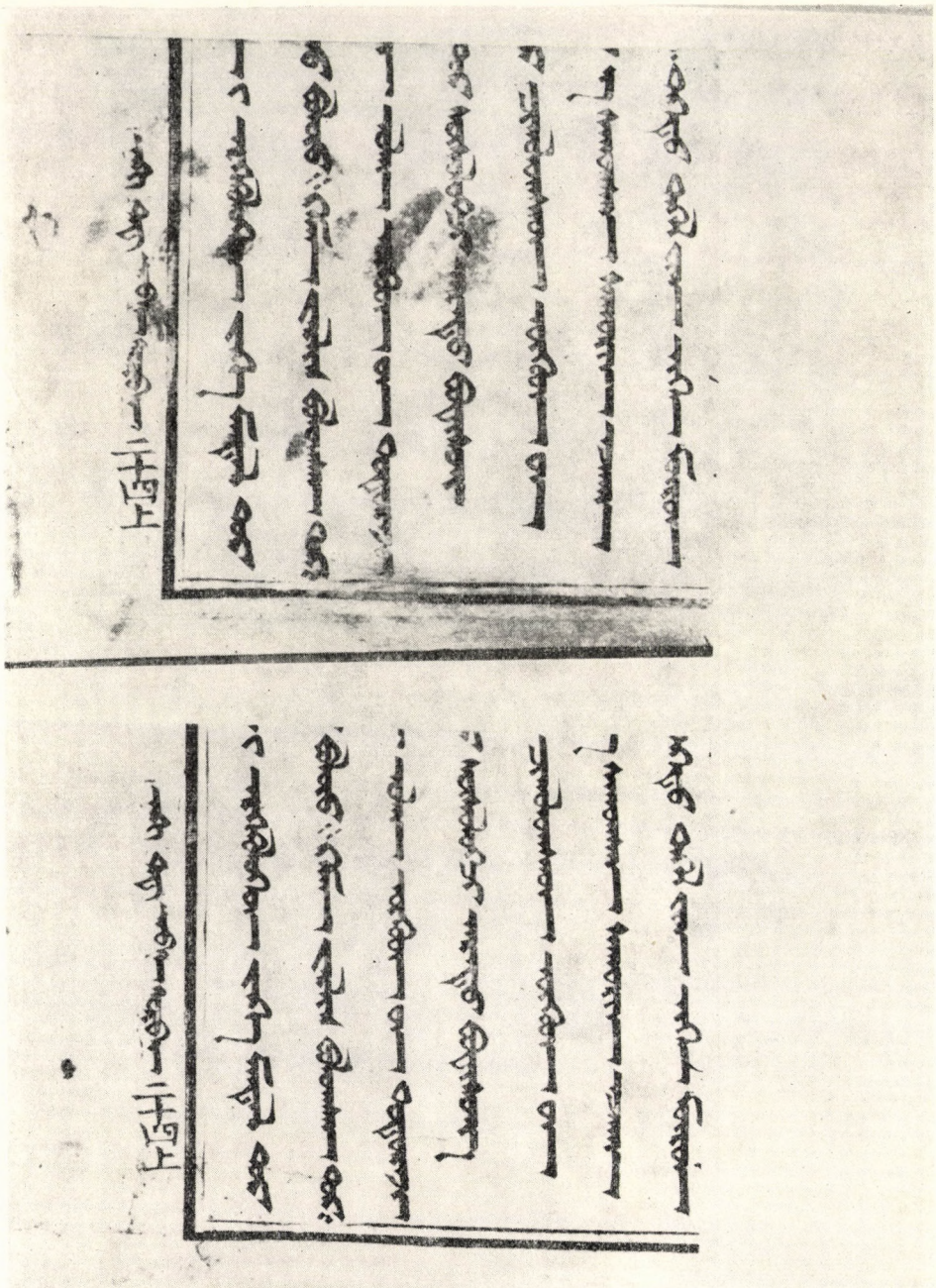


Fig. 1. A part of the proof (above) and final (below) pages 13*b* of **A2** with the correction of the word *bodistv* (after Nordstrand).

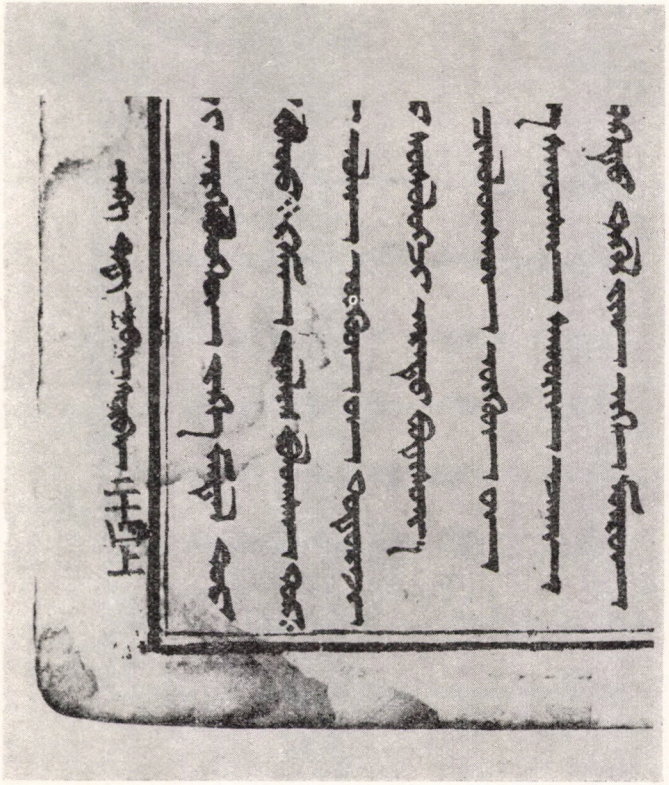


Fig. 2. The same part of **A1** with the clearly visible little white line in *bodistv*.

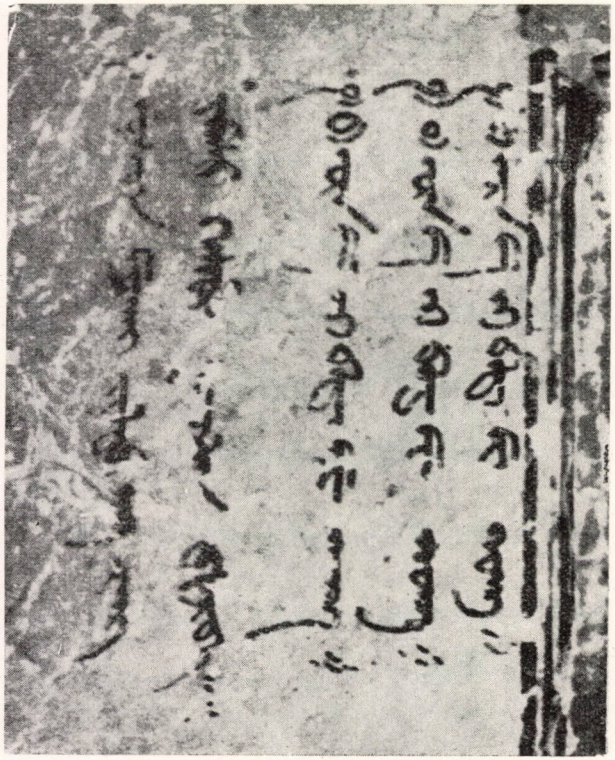


Fig. 3. The (25*b*.) end of the colophone of **K2**

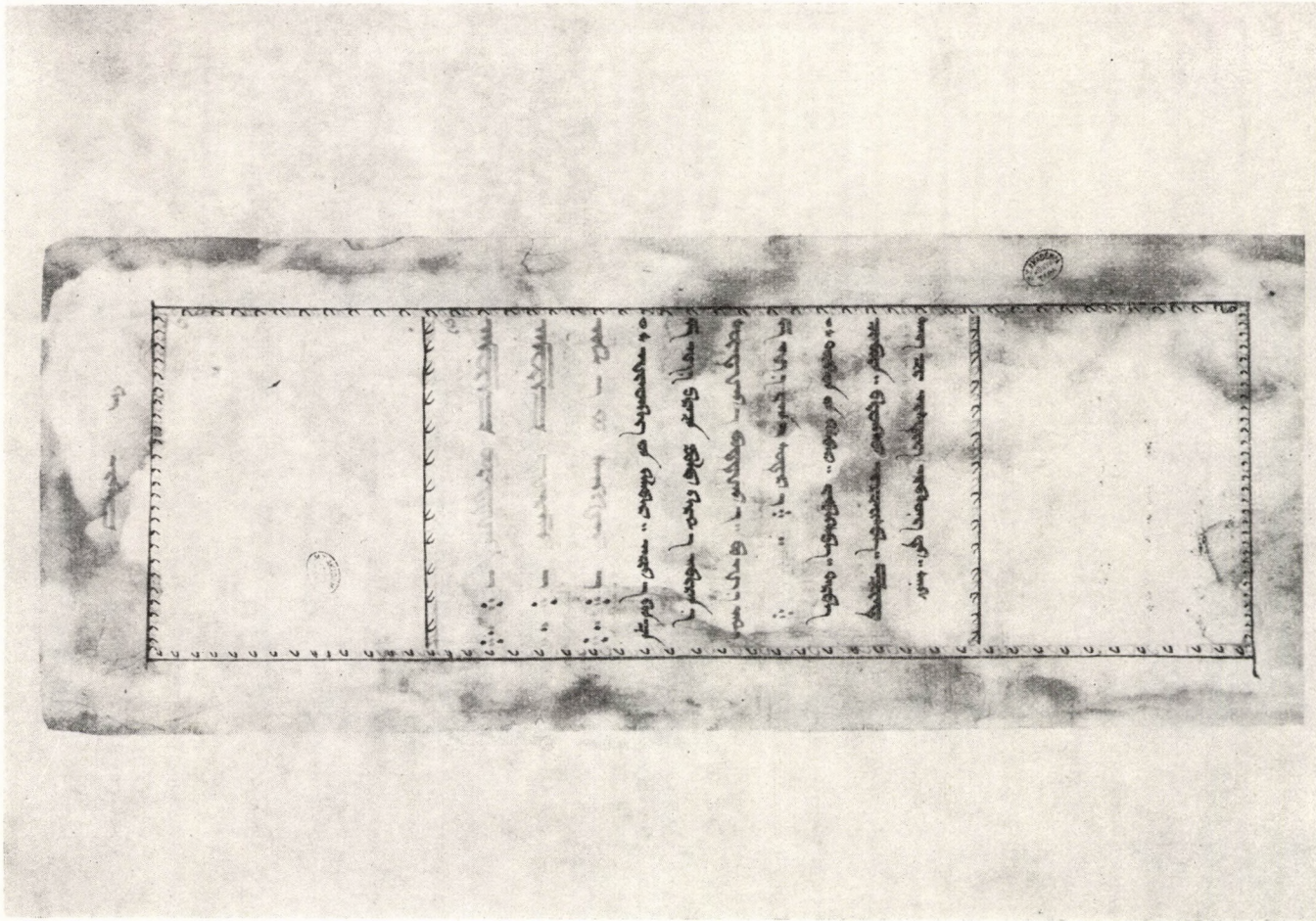


Fig. 4. The 1*b* page of **K1**.

Fig. 5. The colophone (page 24*a*) of **K1**.

Fig. 6. The colophone (page 25*a*) of **K2**.

DIE BITTREDE DES KILÜGEN BAΓATUR UND DER ČINGGIS-KHAN-KULT

VON

KLAUS SAGASTER (Univ. Bonn)

Die mongolischen Chroniken des 17. Jahrhunderts berichten, dass Činggis Khan auf seinem Feldzug gegen das tangutische Hsi-hsia-Reich im Jahre 1227 in der Stadt Türmegei[1] im Gebiet des heutigen Nordwestchina gestorben ist.[2] Seinen Leichnam, so sagen die Texte, legte man auf einen zweirädrigen Wagen, um ihn «heimzuschaffen», das heisst in das Stammgebiet der Mongolen in der Nordmongolei zurückzubringen. Als der Leichenzug den Berg Muna im Norden des Ordos-Bogens des Gelben Flusses[3] erreichte, blieb der Wagen im Morast stecken, und selbst die stärksten Pferde konnten ihn nicht wieder herausziehen. Da warf sich Kilügen (Kilügetei) Baγatur[4] vom Stamme der Sünid vor dem leiblich verstorbenen Herrscher nieder und flehte ihn in bewegten Worten an, nicht in der Fremde zu verweilen, sondern in sein Land, zu seinem Volk, zu seiner Familie heimzukehren. Činggis Khan erhörte diese Bitte, der Wagen setzte sich wieder in Bewegung und wurde in das «Kaiserliche Grosse Gebiet» [*qan yeke yaǰar*] geleitet. Dort errichtete man als «ewiges Grabmal» und «allgemeinen Verehrungsort» acht weisse Jurten.

Die Bittrede Kilügen Baγaturs ist eines der schönsten Beispiele der mongolischen Dichtung. Doch nicht nur als solches verdient es unsere Aufmerksamkeit. Denn bei näherer Betrachtung des Textes zeigt sich, dass die Bittrede nicht lediglich das Produkt der schöpferischen Phantasie eines Ependichters darstellt, die das Geschehen um den Tod des grossen Herrschers poetisch ausgestaltet hat, sondern dass es sich um die dichterische Aufzählung von Personen und Gegenständen des Činggis-Khan-Kults

[1] Zu Türmegei vgl. Šastina, *Šara tudži*, S. 182, Anm. 44. — Pelliot (*Notes*, S. 343) liest Dörmegei und setzt die Stadt (wie Kozin, vgl. Šastina, *a. a. O.*) ohne nähere Erklärung mit der Stadt Ling-chou gleich.

[2] *Altan tobči* (*1655*) II, S. 99 ff.; *Altan tobči* (*anon.*), S. 43 ff.; *Erdeni-yin tobči*, *Urga-Hs.*, 41*v*; *Erdeni-yin tobči*, Ausg. *Schmidt*, S. 104 ff.; *Sira tuγuǰi*, S. 46 und Ergänzung (Šastina, *Šara tudži*, S. 135 ff.); *Asaraγči neretü-yin teüke*, S. 38 ff.

[3] Über die genaue Lage des Berges Muna siehe Pelliot, *Notes*, S. 343—345.

[4] Im *Erdeni-yin tobči*: Kilügen Baγatur; in den *Altan-tobči*-Versionen (siehe unten): Kilügetei Baγatur.

handelt, der ja mit der Errichtung der Acht Weissen Jurten eingesetzt worden ist.

Die Chroniken haben den Text der Bittrede in zwei Fassungen überliefert: das *Erdeni-yin tobči* des Saγang Sečen (1662) in einer kürzeren[5] und das *Altan tobči* des Lubsangdanjin (1655) in einer längeren Fassung.[6] Das *Sira tuγuǰi* (Mitte 17. Jh.),[7] das *Altan tobči anonymum* (2. Hälfte 17. Jh.)[8] und das *Asaraγči neretü-yin teüke* (1677)[9] enthalten die erweiterte Fassung des *Altan tobči* (1655). Die erweiterte Fassung bringt allerdings keine sachlichen Ergänzungen, sie lässt im Gegenteil einige wichtige Begriffe aus.

In seiner Bittrede erinnert Kilügen Baγatur den Herrscher an all das, was seiner in der Heimat harrt: Herrschaft und Gesetz, Land und Volk, Beamten und Kampfgenossen, Gattinnen und Paläste, Fahne, Trommel und Trompete, Zimbeln, Flöten, Pfeifen, Violinen und Schalmeien.

Fast alle genannten Personen und Gegenstände gehören zu den Kultobjekten, die im Rahmen des Činggis-Khan-Kults verehrt worden sind und zum Teil noch heute verehrt werden. Die Nachkommen der Beamten und Kampfgefährten dienen Činggis Khan noch heute als Beamten des Činggis-Khan-Kults.

Durch den Činggis-Khan-Kult im Ordos-Gebiet sind die Beamten und, neben Činggis Khan, folgende Kultobjekte belegt:[10] Činggis Khans Hauptgemahlinnen Börte, Qulan, Yisüi und Yisügen; die Palastjurten; die Fahne; die Trompete; das Schwert; die Pfeifen. Durch die Clannamen der Darchaten, der Leviten des Činggis-Khan-Kults im Ordos-Gebiet, ist eine Reihe von Gegenständen bezeugt, die der Obhut des jeweiligen Clans oder Unterclans anvertraut sind (oder waren).[11] Hierzu gehören die Fahne, für welche die «Fahnenträger», und die Trompete, für welche die «Trompetenmeister»

[5] *Urga-Ms.* 41*v*—42*r*; Ausg. *Schmidt*, S. 106—108. Text und englische Übersetzung bei Krueger, *Poetical Passages*, S. 104—108. Deutsche Übersetzung bei Schmidt, *Geschichte der Ost-Mongolen*, S. 107 + 109; Text und deutsche Übersetzung bei Gabelentz, *Einiges über mongolische Poesie*, S. 24—27.

[6] *Altan tobči* (*1655*) II, S. 103—104.

[7] Eingefügter Text zwischen S. 43 und S. 53 (Ausg. Šastina, S. 40—43); russische Übersetzung: Šastina, *Šara tudži*, S. 135—137.

[8] S. 46—48; Übersetzung: Bawden, *Altan Tobči*, S. 144—145.

[9] S. 38—40.

[10] Für Literatur über den Činggis-Khan-Kult im Ordos-Gebiet siehe Sagaster, *Dokument*, S. 227, Anm. 34 (= Literatur über die Acht Weissen Jurten).

[11] Vgl. Mostaert, *Noms de clan*.

zu sorgen haben. Die Schalmeien sind entsprechend durch die Amtsbezeichnung einer Gruppe von Darchaten, der «Schalmaienmeister», bezeugt (die offensichtlich keinen eigenen Clan oder Unterclan bilden). In der «*Weissen Geschichte*» (*Čayan teüke*), einem mit dem Činggis-Khan-Kult aufs engste verbundenen Text,[12] werden neun königliche Hoheitszeichen aufgezählt, die «Neun grossen Kennzeichen» [*yisün yeke belge*]: Fahne, Trompete, Köcher, Trommel, Schwert, Sattel, Gürtel, Zelt und die «Enkel der Recken».[13] Hiervon erscheinen Fahne, Trompete, Trommel, Zelt (= Palastjurte), Beamte (die den «Enkeln der Recken» entsprechen) und indirekt Schwert und Gürtel auch in der Rede Kilügen Bayaturs. Die Schalmeien gehören zu den Instrumenten, für die, ebenfalls der *Weissen Geschichte* zufolge, besondere königliche Beamte zuständig waren. In den Ritualtexten des Činggis-Khan-Kults[14] werden folgende Kultobjekte genannt: die vier Hauptgemahlinnen, die Palastjurten, die Fahne, die Trompete. Ebenso werden Činggis Khans treueste Kampfgefährten, Boγurji und Muquli, erwähnt.

1. Die Gemahlinnen [*qatud*]. Namentlich genannt werden in Kilügen Bayaturs Rede vier Hauptgemahlinnen Činggis Khans: Börte (Börte Jusin, Börtegeljin), Qulan, Yisüi (Yesüi), Yisügen (Yesügen). Es sind dies die vier Kaiserinnen, die neben Činggis Khan im Ordos-Gebiet verehrt werden: Börte gemeinsam mit Činggis Khan im Heiligtum Yeke eǰen qoriya, «Grosser heiliger Bezirk des Herrschers», im Wang-Banner;[15] Qulan in Baγa eǰen qoriya, «Kleiner heiliger Bezirk des Herrschers», südwestlich von Yeke eǰen qoriya, ebenfalls im Wang-Banner;[16] Yisüi und Yisügen in Jungγar eǰen, «Jungγar-Herrscher», im Jungγar-Banner.[17] Die vier Kaiserin-

[12] Beschreibung: Žamcarano, *Chronicles*, S. 50—55; Heissig, *Geschichtsschreibung I*, S. 17—26; Faksimileausgabe des Ms. e (E): *ebd.*, S. **1**—**25**. Ausgabe, Übersetzung und Kommentar: Sagaster, *Die Weisse Geschichte* (Manuskript).

[13] *Čayan teüke* II, **7**, 26—35 (nach Ausg. Sagaster) (Ausg. Heissig 10v3—11r2).

[14] Rintchen, *Matériaux*, Texte Nr. 28—68; Dylykov, *Ėdžen-choro*, S. 235—274; Žamcarano, *Kuljt*, S. 211 ff.

[15] Mostaert, *Dictionnaire*, S. 360; Žamcarano, *Kul't*, S. 196; Rintschen, *Kult*, S. 10. — Das Heiligtum heisst auch Yeke eǰen («Grosser Herrscher»), Eǰen qoriya («Heiliger Bezirk des Herrschers») und Činggis eǰen («Herrscher Činggis»).

[16] Mostaert, Žamcarano und Rintschen, *a. a. O.* — Diese und alle weiteren Angaben über die Standorte der Činggis-Khan-Heiligtümer beziehen sich auf die Zeit vor 1956. Im Jahre 1956 wurde in Yeke eǰen qoriya (Edschen choro) ein Tempel errichtet, in dem alle Kultjurten und Činggis-Khan-Reliquien des Ordos-Gebiets versammelt wurden (vgl. Dylykov, *Ėdžen-choro*, S. 231 f.).

[17] Žamcarano und Rintschen, *a. a. O.*

nen Börte, Qulan, Yisüi und Yisügen werden direkt nach Činggis Khan im «*Streuopfer an das Kaiserliche Geschlecht*» (*Altan uruγ-un sačuli*), einem Ritualtext aus Ordos, genannt.[18] Der Kaiserin Qulan persönlich sind drei ebenfalls aus Ordos stammende Ritualtexte gewidmet.[19]

2. Die Palastjurten [*ordu qarsi, ordu qarsi ger*]. Die Acht Weissen Jurten [*naiman čaγan ger*], die heiligen Stätten des Činggis-Khan-Kults im Ordos-Gebiet, heissen auch «Acht Weisse Paläste» [*naiman čaγan ordu*].[20] Der Weihe (Salbung, *miliyaγud*) der Palastjurte [*qarsi ordu*] Činggis Khans ist ein Gebet aus Ordos gewidmet, *Qarsi ordu-yin miliyaγud*.[21] In der *Weissen Geschichte* wird die Palastjurte mit *asari* («grosses Zelt, offenes Zelt»)[22] bezeichnet. Sie ist das «Kennzeichen für die gewichtige Residenz» [*kündü sayudal-un belge*].[23]

3. Die Fahne [*sülde*]. Die Kriegsfahne Činggis Khans ist, der Rede Kilügen Baγaturs zufolge, «aus den Stirnhaaren von braunen Hengsten gefertigt» [*keger aǰiry-a-yin kekül-iyer kigsen*].[24] Sie wird in zwei Formen verehrt: als vierzipfliche Schwarze Sülde und als neunzipflige Weisse Sülde.[25] Die Schwarze Sülde befindet sich im Ordos-Gebiet in einem eigenen heiligen Bezirk (Sülde-yin qoriya), ungefähr vierzig chinesische Meilen südöstlich von Yeke eǰen qoriya.[26] Dem Sülde-Kult sind mehrere Ritualtexte aus dem Ordos-Gebiet gewidmet.[27] In ihnen wechselt die Bezeichnung *sülde* mit der Bezeichnung *tuγ*.[28] Nach Potanin heisst die Fahne Činggis Khans im Ordos-

[18] Rintchen, *Matériaux*, S. 84; Dylykov, *Ėdžen-choro*, S. 235.

[19] Rintchen, *Matériaux*, Nr. 46, 49, 50.

[20] Mostaert, *Dictionnaire*, S. 486.

[21] Rintchen, *Matériaux*, Nr. 51.

[22] Lessing, *Dictionary*, S. 56.

[23] *Čaγan teüke* II, **7**, 34, vgl. Ausg. Heissig 10v11—12.

[24] *Erdeni-yin tobči*. Im *Altan tobči* heisst es: *keger aǰiryan-i činu kökül-iyer gürüǰü kigsen* («gefertigt durch Flechten der Stirnhaare deiner braunen Hengste»). Vgl. die ähnlich lautende Charakterisierung der Sülde-Fahne im «*Opfer an die Schwarze Sülde*» (*Qar-a sülde-yin öčig*) (Rintchen , *Matériaux*, S. 70, 75): *keger-e aǰiry-a-yin kökül-iyer boluysan* («geworden aus den Stirnhaaren von braunen Hengsten»).

[25] Sagaster, *Dokument*, S. 201 f., S. 228 f.

[26] Mostaert, *Dictionnaire* , S. 360; Žamcarano, *Kuljt*, S. 230; Lattimore, *Journeys*, S. 59.

[27] Rintchen, *Matzriaux*, Nr. 30, 32, 34—36 (Nr. 36 übersetzt von Žamcarano in *Kuljt*, S. 231—233).

[28] Vgl. Nr. 34—36. — *sülde* ist an sich der Schutzgeist, der im *tuγ* wohnt (Vladimirtsov, *Chingis Khan*, S. 65). In der Praxis sind *tuγ* und *sülde* jedoch identisch, vgl. z. B. *tuγ sülde* am *Altan tobči* (Rede Kilügen Baγaturs), bei Manduquǰiryal, *Činggis qayan*, S. 15*a* und im Ritualtext *Qutuytu qurim-un tügel* (Rintchen, *Matériaux*, S. 77, Z. 8 v. u.).

Gebiet ebenfalls *tuγ* (*tok*).[29] Der *Weissen Geschichte* zufolge ist die «viele Vasallen besitzende schwarze Fahne» [*qariy-a yeketü qar-a tuγ*] «das Kennzeichen dafür, anderen Furcht einzujagen» [*busud-i ayuγulqu-yin belge*].[30] In der *Geheimen Geschichte* erscheint die Fahne [*tuh*] zusammen mit der Trommel [*gu'urge, ke'urge, ko'urge*] als das wichtigste Hoheitszeichen des Grosskhans.[31] «Fahnenträger» (Tuγčinar) ist der Name eines Clans oder Unterclans der Darchaten.[32]

4. Die Trommel [*kenggerge*]. Die Kriegstrommel ist nach der *Geheimen Geschichte* eines der Hoheitszeichen des Grosskhans (dort *gu'urge, ke'urge, ko'urge* genannt).[33] In der *Weissen Geschichte* ist von *köger* Ms. D *kögür*) die Rede. Dies entspricht mit grösster Wahrscheinlichkeit dem Wort *gu'urge* (*ke'urge*) *ko'urge*. Die Trommel ist der *Weissen Geschichte* zufolge das «Kennzeichen dafür, von vielen (zum Herrscher) erhoben zu werden» [*olan-a ergügdeküi-yin belge*].[34]

5. Die Trompete [*büriye*]. Die «Oberen Trompetenmeister» (Degedü Büriyečin) und die «Unteren Trompetenmeister» (Doudu Büriyečin) bilden je einen Clan oder Unterclan der Darchaten.[35] Im Ordos-Gebiet gibt es dementsprechend zwei heilige Bezirke, den «Heiligen Bezirk der Oberen Trompetenmeister» (Degedü Büriyečin-ü qoriya) und den «Heiligen Bezirk der Unteren Trompetenmeister» (Doudu Büriyečin-ü qoriya).[36] Die «lautschallende rote Trompete» [*qaškiray-a yeketü ulayan büriy-e*] ist, der *Weissen Geschichte* zufolge, das «Kennzeichen dafür, allen Respekt einzuflössen» [*qamuγ-a kündüdkekü-yin belge*].[37] In den Texten des Činggis-Khan-Kults wird die Trompete oft zusammen mit der Fahne [*sülde, tuγ*] genannt.[38] Als «Verwalter» [*qadayalaγči*] der «lautschallenden festen Trompete» [*qaskiry-a yeketü qatan büriy-e*] Činggis Khans gilt dessen treuer Gefolgsmann Boγurǰi,[39] dem späteren Quellen zufolge die Sorge für den Činggis-Khan-Kult übertragen worden ist und dessen Nachkommen die Darchaten sein sollen (siehe unten).

[29] Lüdtke, *Verehrung*, S. 92c
[30] *Čayan teüke* II, 7, 27, vgl. Ausg. Heissig 10v3—4.
[31] §§ 232, 278 (39v).
[32] Mostaert, *Noms de clan*, Nr. 70, 71.
[33] §§ 105,5v, 106,7v, 232, 278,39v.
[34] *Čayan teüke* II, 7, 30, vgl. Ausg. Heissig 10v7—8.
[35] Mostaert, *Noms de clan*, Nr. 75.
[36] Mostaert, *Dictionnaire*, S. 360.
[37] *Čayan teüke* II, 7, 28, vgl. Ausg. Heissig 10v4—6.
[38] Rintchen, *Matériaux*, S. 65, 68, 70, 72—75.
[39] *Urga-Hs.* 38v; Ausg. *Schmidt*, S. 94.

6. Die Pfeifen [*uriya*]. Bei der Schwarzen Fahne Činggis Khans im Ordos-Gebiet werden zwei Pfeifen zum Herbeilocken von Falken und anderen Vögeln [*uriya*] aufbewahrt, die als «Grosse Pfeife» [*yeke uriya*] und «Kleine Pfeife» [*baya uriya*] Činggis Khans gelten.[40]

7. Die Schalmeien [*čoyur*]. «Schalmeienmeister» (Čoγurčinar) heisst eine Gruppe von Kultbeamten der Darchaten.[41] Zwei Schalmeienmeister gehören nach der *Weissen Geschichte* zu den «Neun Besonderen Beamten» (?) [*delgerenggüi yisün yamu*] des Königs.[42]

8. Beamten [*yamutan*] und Kampfgenossen [*nökür*]. Wie die von Kilügen Baγatur genannten Beamten [*yamutan*] gelten auch die Diener des Činggis-Khan-Kults als Beamten [*yamu, yamutan*].[43] Sie bilden den Hofstaat des verstorbenen Herrschers.[44] Zu den höchsten Beamten, den Ministern [*sayid*], gehören Činggis Khans treueste, von Kilügen Baγatur namentlich erwähnte Kampfgefährten [*nökür*] Boγurǰi und Muquli.[45] Sie zöhlen zu den «ihre Aufgaben gut erfüllenden Recken» [*tusiyal sayitu erlüg-üd*], deren Enkel [*ačinar*] der *Weissen Geschichte* zufolge das «Kennzeichen» [*belge*] für die königliche Kunst der Regierung, für die «Methoden» [*arγa*] und «Handhaben» [*bing*] sind.[46] Ohne Männer, die ihre Aufgaben gut erfüllen, kann der König nicht richtig regieren.[47] Die «Recken» [*erlüg-üd*] und ihre Nachkommen sind also Beamten des Königs. Činggis Khan selbst hat, so sagt das *Erdeni-yin tobči*, Boγurǰi zum höchsten Beamten im Reiche ernannt, und Boγurǰi hat späteren Quellen zufolge seine Rolle als höchster Beamter Činggis Khans über dessen Tod hinaus gespielt, da er zum höchsten Beamten des Činggis-Khan-Kults ernannt worden ist (siehe unten).[48] Boγurǰi und Muquli werden auch in dem Ritual-

[40] Žamcarano, *Kul't*, S. 233. Dort «Trompeten» genannt, vgl. jedoch Kowalewski, *Dictionnaire*, S. 443.

[41] Mostaert, *Dictionnaire*, S. 714.

[42] *Čayan teüke* II, *11*, 2, vgl. Ausg. Heissig 12v10.

[43] Vgl. *Čayan teüke* I, *2*, 2 (Ausg. Heissig 1v9); Žamcarano, *Kul't*, S. 197.

[44] Näheres hierzu in m. «*Die Weisse Geschichte*», Kommentar, Abschnitte «Der *Činggis-Khan-Kult*» und «*Die Ämter des Činggis-Khan—Kults*».

[45] *Altan tobči* (*anon.*), S. 33.

[46] *Čayan teüke* II, *7*, 35. vgl. Ausg. Heissig 10v12—11r1. — Boγurǰi und Muquli gehören zu den neun Örlüg Činggis Khans. Hierzu und zur Frage des Unterschieds der Begriffe «Neun Recken» [*yisün erlüg*] und «Neun Örlüg» [*yisün örlüg*] siehe Gaadamba, «*Örlü'üd*» *gedeg ügijn učir*.

[47] Näheres in m. «*Die Weisse Geschichte*», Kommentar, Abschnitt «*Die Aufgaben des Königs*».

[48] *Urga-Hs.* 38v; Ausg. *Schmidt*, S. 94.

text «*Verteilung (der Belohnungen) bei den Gesegneten Festen*» (*Qutuγtu qurim-un tügel*) erwähnt.[49] Hiernach ist Muquli der Träger der Fahne (*tuγ sülde*] Činggis Khans.[50]

9. Das Schwert [*ildü*]. Das Schwert Činggis Khans wird in Kilügen Baγaturs Rede nur indirekt erwähnt. Nach der *Weissen Geschichte* ist das «sehr drohende diamantene Schwert» [*ǰangγuraγ-a yeketü almas ildü*] das «Kennzeichen für die Durchführung der Gesetze» [*ǰasaγ-i yabuγulqu-yin belge*].[51] In Kilügen Baγaturs Rede heisst es: «Deine nach deinem Willen geschaffenen Gesetze» [*duralan ǰokiyaγsan ǰasaγ činu*].[52] Kilügen Baγatur spricht also nicht vom Schwert direkt, sondern von den Gesetzen, die das Schwert schützen soll. Das Schwert Činggis Khans wird von Potanin in seiner Beschreibung des Činggis-Khan-Kults erwähnt.[53]

10. Der Gürtel [*büse*]. Der «sehr einfache schwere Gürtel» [*egel yeketü kündü büse*], der nach der *Weissen Geschichte* das «Kennzeichen für die Stabilisierung» (der königlichen Herrschaft [*törü*]) ist [*toγtaγaquiyin belge*],[54] wird von Kilügen Baγatur ebenfalls nur indirekt erwähnt: «Deine in Reinheit stabilisierte Regierung» [*ariγun-a toγtaγsan* (*toγtaγaγsan*) *törü činu*].[55]

11. Die Violinen [*quγur*]. Die Violinen sind als Činggis-Khan-Reliquie nicht mit Sicherheit belegt. Zwar werden in der *Weissen Geschichte*[56] und im «*Ritual der Grossen Feste*» (*Yeke qurim-un yosun*), einem Ritualtext aus Ordos,[57] *quγurči* («Violinspieler», «Violinmeister») und *quγur* (gleichbedeutend mit *quγurči*) erwähnt, doch ist möglicherweise nicht *quγurči*/*quγur*, sondern *ququrči*/*qugur* zu lesen. Die Bedeutung von *ququrči*/*qugur* ist nicht klar. Ich gehe auf diese Frage in m. «*Die Weisse Geschichte*», Kommentar, Abschnitt «*Die weltlichen Titel*» näher ein.

Wie erwähnt, wurde der Leichnam Činggis Khans in das «Kaiserliche

[49] Rintchen, *Matériaux*, S. 76—83; russische Übersetzung bei Žamcarano, *Kul't*, S. 220—226.

[50] Rintchen, *Matériaux*, S. 77, Z. 8 v. u.; Žamcarano, *Kul't* S. 221.

[51] *Čaγan teüke* II, 7, 31, vgl. Ausg. Heissig 10v8—9.

[52] *ǰasaγ* kommt nur im *Erdeni-yin tobči* vor. Anstatt *duralan* muss, wie Krueger mit Recht feststellt, *törülen* («ein Reich errichtend») gelesen werden (*Poetical Passages*, S. 107).

[53] Lüdtke, *Verehrung*, S. 92.

[54] *Čaγan teüke* II, 7, 33, vgl. Ausg. Heissig 10v10—11.

[55] Die *Altan-tobči*-Version hat *bayiγuluγsan* («geschaffen») anstatt *toγtaγsan*/*toγtaγaγsan*.

[56] *Čaγan teüke* I, 2, 3; II, 6, 11; E Liste (Ausg. Heissig 1v10, 9r13, 22v4).

[57] Rintchen, *Matériaux*, S. 92, 93.

Grosse Gebiet» in der Nordmongolei geleitet, wo man «Acht Weisse Jurten» errichtete. Das *Erdeni-yin tobči* sagt lediglich, dass als «ewiges Grabmal» [*möngke kür* (= *kegür*)] und als «allgemeiner Verehrungsort» [*yerüngkei-yin sitügen*] «acht weisse Jurten» [*naiman čaγan ger*] aufgestellt wurden.[58] In der Version des *Altan tobči* heisst es hingegen etwas ausführlicher: «Von daher rührt das ewige, grosse Grabmal für alle./ Es wurde zur Stütze für die königlichen Grossminister, / Es wurde zum Verehrungsort für alles Volk, / Ja, es wurde zum ewigen Pfahl für alle, zu den Acht Weissen Jurten» [*Qamuγ-un yeke kür* (Glosse: *kegür*) *tendeče egüsčü. Qan ǰayisang-ud-un tulγ-a bolǰu. Qamuγ ulus-un sitügen boluγad. Qamuγ-un möngke qadasun naiman čaγan ger bolbai ǰ-a*].[59]

Auch hier erscheinen wieder Kultobjekte des Činggis-Khan-Kults und mit dessen Wahrnehmung beauftragte Beamten:

Die Acht Weissen Jurten [*naiman čaγan ger*] werden auch in der *Weissen Geschichte* «Verehrungsort für die Allgemeinheit», «allgemeiner Verehrungsort» [*yerüngkei-yin sitügen*] genannt.[60] Sie sind die Stütze für die *Grossminister, J̌ayisang*. «J̌ayisang» (einer oder mehrere) werden bereits in der *Weissen Geschichte* als Beamten des Činggis-Khan-Kults erwähnt; in der staatlichen Ämterhierarchie gab es, ebenfalls der *Weissen Geschichte* zufolge, sieben J̌ayisang.[61] Der heutige Činggis-Khan-Kult kennt nur noch einen einzigen J̌ayisang. Er gehört zu den acht höchsten Kultbeamten und ist das Oberhaupt der Verwaltung der Darchaten.[62]

«Stütze» [*tulγa*] ist im Činggis-Khan-Kult allerdings nicht, wie im *Altan tobči*, eine Metapher für «Acht Weisse Jurten». Der Ausdruck bezeichnet vielmehr konkret ein Eisengestell, das über das Herdfeuer gestellt wird und aus drei oder vier Füssen sowie zwei oder mehr Ringen besteht, auf welche der Kessel gesetzt wird.[63] Ein solcher Herd steht im Doppelzelt Činggis Khans in Yeke eǰen qoriya.[64]

Auch der Pfahl [*qadasun* < *qadâsun* < *qadaγasun*] ist im

[58] Zu diesen beiden Begriffen vgl. m. «*Die Weisse Geschichte*», Abschnitte «*Das Gesetzbuch des Činggis-Khan-Kults*», «*Die Acht Weissen Jurten*» und «*Die kaiserlichen Reliquien*».

[59] *Altan tobči* (*1655*) II, S. 104. Vgl. *Altan tobči* (*anon.*) S. 48.

[60] *Čaγan teüke* I, *1*, 3, vgl. Ausg. Heissig 1v1.

[61] *Čaγan teüke* I, *2*, 2; II, *6*, 11; II, *11*, 2; II, *21*, 2; E Liste (Ausg. Heissig 1v4, 9r6, 12v8, 20r10, 21v2).

[62] Žamcarano, *Kul't*, S. 198; Lüdtke, *Verehrung*, S. 92 f.; Lattimore, *Journeys*, S. 43.

[63] Lessing, *Dictionary*, S. 840; Rintschen, *Kult*, S. 11, 12.

[64] Žamcarano, *Kul't*, S. 197, 199; Rintschen, *Kult*, S. 11, 12.

Činggis-Khan-Kult keine Metapher für «Acht Weisse Jurten», sondern als «Goldener Pfahl» [*altan qadayasun*] eine eigene «Reliquie». Der «Goldene Pfahl» hat beim grossen Frühjahrsfest des Činggis-Khan-Kults im Ordos-Gebiet eine wichtige Funktion. Es handelt sich um einen Mann, der die Rolle des zum Anbinden des heiligen Schimmels Činggis Khans, des Pferdes «Eiweiss» (*Öndegen čaγan*), dienenenden Pfahls spielt[65] und, wie die Legende sagt, ein Nachkomme jenes Mannes ist, der den ursprünglich hierfür bestimmten Pfahl gestohlen hat.[66]

Auffallenderweise ist die Bittrede des Kilügen Baγatur nicht in die bekannten Chroniken des 18. und 19. Jahrhunderts übernommen worden.[67] Statt dessen berichten zwei von ihnen, das *Köke debter* (1803—1804?) und das *Bolur toli I* (1834—1837),[68] von einer in früheren Texten nicht vorkommenden Ansprache, die Činggis Khans Jugendgefährte und Kampfgenosse Boγurǰi beim Begräbnis Činggis Khans gehalten hat und in der er den Wunsch äussert, die Verantwortung für die Opfer an Činggis Khan zu übernehmen. Činggis Khans Frauen und Söhne billigten das Vorhaben Boγurǰis, der ja, wie erwähnt, Činggis Khans höchster Beamter war, und übertrugen ihm die Leitung des Kultes des verstorbenen Herrschers. Boγurǰis Nachkommen sind, wie das *Bolur toli I* behauptet, die Darchaten. Auch hier lässt sich also ein Zusammenhang zwischen einer bei den sterblichen Überresten Činggis Khans gehaltenen Rede und dem Činggis-Khan-Kult erkennen. Boγurǰi wird an dieser Stelle «Held Boγurǰi», Külüg Boγurǰi, genannt. (Den Beinamen «Held» hat er, dem *Erdeni-yin tobči* zufolge, von Činggis Khan selbst erhalten.)[69] Möglicherweise besteht ein Zusammenhang zwischen dem Beinamen Külüg und dem ähnlich klingenden Namen Kilügen, und es ist nicht ausgeschlossen, dass Külüg Boγurǰi mit Kilügen Baγatur identifiziert worden ist. Wann und warum dies geschehen sein könnte, vermag ich allerdings nicht zu sagen.[70]

[65] Žamcarano, *Kul't*, S. 207; Rintschen, *Kult*, S. 14.

[66] Über den «Goldenen Pfahl» und die mit ihm verbundene Legende siehe Potanin (Lüdtke, *Verehrung*, S. 95 f.), Van Oast, *Au Pays des Ortos*, S. 88 f., und Lattimore, *Journeys*, S. 51.

[67] Eine Ausnahme ist lediglich das *Altan kürdün mingyan kegesütü bičig*, das die Rede allerdings nur stark verkürzt wiedergibt (II, 10,8—12).

[68] *Köke debter* 50r; *Bolur toli I*, 37v.

[69] *Urga-Hs.* 38v; Ausg. *Schmidt*, S. 94.

[70] Auffälligerweise werden die Pferde, die den steckengebliebenen Wagen Činggis Khans aus dem Morast herausziehen sollten, *külüg* («starkes und schnelles Pferd» [Lessing, *Dictionary*, S. 501]) genannt, vgl. *Erdeni-yin tobči*, *Urga-Hs.*, 41v; *Ausg. Schmidt*, S. 106; *Altan tobči* (*1655*) II, S. 102; *Altan tobči* (*anon.*), S. 46.

Zitierte Literatur

Altan kürdün mingyan kegesütü bičig. Faksimileausgabe: Heissig, *Altan Kürdün Mingyan Gegesütü Bičig.*

Altan tobči (1655). Ausgabe: Mostaert—Cleaves, *Altan Tobči*

Altan tobči (anon.). Ausgabe und Übersetzung: Bawden, *Altan Tobči*

Asarayči neretü-yin teüke. Ausgabe: Pringlai, *Asarayči neretü-yin teüke*

Bawden, C. R., *The Mongol Chronicle Altan Tobči.* Wiesbaden 1955

Bolur toli I. Faksimileausgabe von Buch III: Heissig, *Bolur toli*

Čayan teüke. Faksimileausgabe: Heissig, *Geschichtsschreibung I*, S. 1—25; Ausgabe und Übersetzung: Sagaster, *Die Weisse Geschichte*

Dylykow, S. D., *Ėdžen-choro*, in: *Filologiya i istoriya mongol'skich narodov.* Moskau 1958, S. 228—274

Erdeni-yin tobči. Ausgaben: Haenisch, *Urga-Handschrift (Urga-Hs.)*; Schmidt, *Geschichte der Ost-Mongolen*

Gaadamba, M., «*Mongolyn Nuuc Tovčoony*» «*Örlü'üd*» *gedeg ügijn učir*, in: *BNMAN Šinžlech Uchaany Akademijn Medee* 1, 1966, S. 81—98

Gabelentz, H. C. v. d., *Einiges über mongolische Poesie.* In: *Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes I*, 1837, S. 20—37

Geheime Geschichte der Mongolen. Ausgabe: Haenisch, *Manghol un niuca tobca'an*

Haenisch, Erich, *Manghol un niuca tobca'an (Yüan-ch'ao pi-shi). Die Geheime Geschichte der Mongolen.* Leipzig 1937, Neudruck Wiesbaden 1962

Haenisch, Erich, *Eine Urga-Handschrift des mongolischen Geschichtswerks von Secen Sagang (alias Sanang Secen).* Berlin 1955

Heissig, Walther, *Altan Kürdün Mingyan Gegesütü Bičig, eine mongolische Chronik von Siregetü Guosi Dharma (1839).* Kopenhagen 1958

Heissig, Walther, *Die Familien- und Kirchengeschichtsschreibung der Mongolen. I.* 16—18. *Jahrhundert.* Wiesbaden 1959.

Heissig, Walther, *Bolur toli, «Spiegel aus Bergkristall» von J̌imbadorǰi (1834—1837). Buch III: Geschichte der Mongolen.* Kopenhagen 1962

Köke debter (1803—1804[?]). Manuskript, Kgl. Bibliothek Kopenhagen, Signatur Mong. 142

Kowalewski, Joseph Étienne, *Dictionnaire mongol—russe—français.* 3 Bde. Kasan 1844—1849

Krueger, John R., *Poetical Passages in the Erdeni-yin Tobči.* Den Haag 1961

Lattimore, Owen, *Mongol Journeys.* London (1941)

Lessing, Ferdinand D., und andere, *Mongolian—English Dictionary.* Berkeley und Los Angeles 1960

Lüdtke, W., *Die Verehrung Tschingis-Chans bei den Ordos-Mongolen. Nach dem Bericht von G. M. Potanin aus dem Russischen übersetzt und erläutert*, in: *Archiv für Religionswissenschaft*, Bd. 25, Leipzig 1927, S. 83—129

Manduquǰiryal, Boyda ebüge Činggis qayan-u ongyon šaril-i orusiyulun takiysan bayidal, in: *Ulayan Bars* V, K'ai-lu 1939

Mostaert, Antoine, *Les noms de clan chez les Mongols Ordos.* = *Ordosica* II (S. 21—54), in: *Bulletin No. 9 (1934) of the Catholic University of Peking*

Mostaert, Antoine, und Francis Woodman Cleaves, *Altan Tobči. A Brief History of the Mongols by bLo bzań bsTan 'jin.* Cambridge, Mass. 1952

Pelliot, Paul, *Notes on Marco Polo.* 2 Bde. Paris 1959—1963
Potanin, Gc N.: siehe Lüdtke, *Verehrung*
Pringlai, Byamba: *Asarayči neretü-yin teüke.* Ulan-Bator 1960
Rintchen, B., *Les Matériaux pour l'étude du chamanisme mongol. I. Sources littéraires.* Wiesbaden 1959
Rintschen, *Zum Kult Tschinggis-Khans bei den Mongolen*, in: *Opuscula Ethnologica Memoriae Ludovici Bíró Sacra.* Budapest 1959, S. 9—22
Sagaster, Klaus, *Ein Dokument des Tschinggis-Khan-Kults in der Khalkha-Mongolei*, in: *Collectanea Mongolica.* Wiesbaden 1966, S. 193—234
Sagaster, Klaus, *Die Weisse Geschichte* (*Čayan teüke*). *Das Regierungshandbuch des Grosskhans Qubilai* (noch nicht erschienen)
Šastina, N. P., *Šara tudži. Mongol'skaya letopis' XVII veka.* Moskau—Leningrad 1957
Schmidt, Isaac Jacob, *Geschichte der Ost-Mongolen, verfasst von Ssanang Ssetschen Chungtaidschi der Ordus.* St. Petersburg/Leipzig 1829
Sira tuyuǰi. Ausgabe und Übersetzung: Šastina, *Šara tudži*
Van Oost, Joseph, *Au Pays des Ortos* (*Mongolie*). Paris (1932)
Vladimirtsov, B., *The Life of Chingis Khan.* London 1930
Žamcarano, C., *Kul't Čingisa v Ordose. Iz putešestvija v Južnuju Mongoliju v 1910 f.*, in: *Central Asiatic Journal* VI, 1961, S. 194—234
Žamcarano, C. Ž., *The Mongol Chronicles of the Seventeenth Century.* Übers. v. Rudolf Loewenthal. Wiesbaden 1955

AN EPIC OF THE UNGA BURIATS

BY

G. D. SANZHEEV (Moscow)

If we make a comparative study of the epics originating from different parts of Mongolia, Buriatia and Kalmykia, i.e. a region stretching from Kukunor to the river Volga and from Angara to Edzen gol, it can be established that these epics represent different stages of development of one and the same epic: from the initial myths and stories of a patriarchal community to the heroic stories of feudalism. This representation will appear unchanged, if we make the same comparative study of the different local variants of one and the same work, e.g. of the *Geseriad*. It is noteworthy all the more as this *Geseriad* represents a special work of the Mongolian epic, being a literary work from the point of view of its origin and a folklore and oral product as to the original place of its formation, somewhere in the Amdo and Kukunor region or at the foothills of Tibet.

At present more or less elaborated comparative studies are being put forward regarding the local epics of the Buriat people which among the Mongolian epics seem to stand nearer to the original sources of the central Asiatic epic in general. The most archaic products among the Buriat epics are the *uligers*, the epical works of the Ekhirit-Bulagats recorded in his time by C. Ž. Žamcarano.[1] The basic themes of the uligers of the Ekhirit-Bulagats consist preponderantly of family and clan motives.

Heroic or battle-scenes are inserted only as secondary elements in this epic, the fights of the heroes seem only a way of solving family and clan quarrels, their presence in the story is not compulsory. Therefore these war elements in the *uligers* of the Ekhirit-Bulagats reveal themselves as later insertions or layers. The difference in form of these uligers from other Buriat and the Mongolian epics as a whole is due to the fact that they consist of one tour (meaning a part of the work containing only one tale). Thus the uligers can be divided only into separate motives that have no independent existence outside the whole. As to their contents, the characteristics of

[1] Cf. *Obrazcy narodnoj slovesnosti mongoljskich plemen.* Teksty, t. I: *Proizvedenija narodnoj slovesnosti burjat.* Sobral C. Ž. Žamcarano. Petrograd 1913, 1914, 1918 (3 vypuski).

these uligers is that their central figure is, in fact, the wife, daughter or sister of the titular hero. This heroine generally acts in favour of her brother's salvation who fell victim to the intrigues of his evilminded uncles, his father's brothers (mother's brothers, *nagasa*, always on the side of their nephews, the children of their sister). In this motive we can sometimes establish the survival of the early Buriat matriarchate. Another characteristic feature of these uligers is the presence of a great many persons from the zoomorphic mythology or simply animal persons who appear as the so-called travelling mischief-makers or accidental helpers of the heroes of the epic. Quite often even the heavenly gods interfere in the heroes' fate. Thus, the uligers of the Ekhirit-Bulagats are epic and social tales in verse (each Buriat uliger is rendered in verse).

We cannot say the same about the other Buriat uligers, e.g. the Unga ones. The Unga uligers morphologically consist of two or more themes, i.e. it is as if they consisted of two or more parts each of them representing a perfectly independent work. In the uligers of the Unga Buriats the first course of the narrative is compulsory. In this part the hero's biography is related from the moment of his birth to his succesful marriage with some beautiful girl. (This is the point where the whole uliger of the Ekhirit-Bulagats ends.) The second tour begins with the description of the hero returning home with his wife and finding himself done out of his fortune by some enemy. The fight with this enemy and the victory over him form the substance of the second tour (see below Part «B» of the *Tōlēi mergen* uliger). In the uligers of Unga there may occur even a third and a fourth tour: when the hero, having returned from his fight, finds himself done out of his fortune anew. It must be emphasized that in the epic of Unga the hero's fight against his enemy is inevitable: the hero sets out for the fight not to gain glory and profit, but to save his tribe, to regain his property robbed by the enemy. In this respect it does not resemble the epic of the developed feudal society, where we can learn how the hero sets out for campaigns for the sake of glory, profit and robbery of foreign properties.

The epic of Unga differs from that of the Ekhirit-bulagats as to the number of the zoomorphic persons, which is smaller or sometimes they are absent. In short, the epic of Unga is an epic of a period when patriarchal relations were disintegrating, an epic in which zoomorphic persons, helpers and enemies become anthropomorphic benefactors or enemies (see below Arslan bator and Erxēxen mergen of the *Tōlēi mergen uliger*). In the feudal epic these enemies change into loyal vassals and knight enemies. These are the characteristics of the epic of Unga, an epic representing the transition

from the patriarchal to the feudal epic, even if there are some zoomorphic persons preserved in them as survivals.

The epic of the Ekhirit-Bulagats is well-known from the records published by C. Ž. Žamcarano, so is the feudal epic from B. Ja. Vladimircov's publication.[2] But the epic of the Buriats of Unga is not known from any record, though we have some references concerning them in literature.[3] That is why we have decided to treat one sample of this epic, to sum up briefly the contents of the *Tōlēi mergen* uliger. This uliger was recorded by me in July 1928 from the singer Arbot Gelenkenov, in the village (*ayil*) of Kuita, Nukut district, region of Irkutsk. This uliger consists of 4,314 lines in verse. I recorded from him at the same time the uliger *Orē xenze ulāndā mergen* containing 3307 lines in verse. Beside this, in the same village I recorded from the singer Nikolaj Tužinov the uligers *Öbögö bolda xānā Bulgan tolgēi xübūn* consisting of 3,107 lines in verse and Altan saga containing 3,674 lines in verse. In the village of Bulut in the same Nukut district I recorded from the singer Šagdy Savranov a shorter uliger *Ere doxlē-i bātar* that consists of 1,550 lines in verse. All these uligers are ready for printing, and in the near future I shall translate them into Russian, too. But the publication of all this material can hardly be done in the shortest time.

Tōlēi mergen

A

Directly south-west from there in the village of Šanā Tōlēi mergen used to live with his numerous studs. His white silver palace reached the daily heaven itself, and his other palace — the nightly heaven itself. The palaces had ninety nine windows and large mirror doors, and were surrounded by three rows of fences and silver stakes. He had a wife called Narin zalā, a beautiful grey horse and a travelling companion Erxēxen mergen with a fleabitten grey horse that could reach everything in the world by three jumps . . . Once Tōlēi mergen set out to hunt and to inspect his studs. At the same time Erxēxen mergen left for the yellow sea to water the horse.

[2] *Mongolo-ojratskij geroičeskij epos.* Perevod, vstupiteljnaja statjja i primečanija B. Ja. Vladimircova. Peterburg—Moskva 1923.

[3] *Alamži Mergen.* Burjatskij epos. Stichotvornyj perevod Novikova. Vvodnaja statjja i kommentarii G. D. Sanžeeva. Moskva—Leningrad 1936. A. Ulanov, *Burjatskie uligery,* Ulan-Ude 1968.

Then a bloody lung was seen swimming in the sea and Erxēxen mergen wanted to seize it in order to feed the dog with it. But it was not a lung but Aturā̄, the yellow mangus who then seized Erxēxen mergen himself. Having learned that Tōlēi mergen was not at home, the mangus ordered Erxēxen mergen to return home and crush the bow with Tōlēi mergen's arrows. Then the mangus threatened to cut off his head in case Erxēxen mergen would not do that. Erxēxen mergen fulfilled the task and afraid of Tōlēi mergen he hid in Mongolia.

After this the mangus Aturā̄ arrived with his army at the house of Tōlēi mergen who having noticed that his arms had been damaged dashed away. The mangus robbed all the studs and flocks of Tōlēi mergen and capturing Narin zalā went away. Narin zalā transformed the meat of twenty lambs into a piece of buttock, poured the wine of twenty barrels into a leather bottle, bound twenty stacks of hay in two trusses and wrote a letter in the book of fate about what had happened.

By that time Tōlēi mergen's grey horse had bent down against the earth and learned what had happened at home: the horse heard the wailings of Narin zalā, his master's wife. Tōlēi mergen returned home and saw that everything had been stolen: a black crow was croaking, a yellow she-fox was sniffing around on the scent, the black wild-wheat grew high up to the saddle-back. Tōlēi mergen learned from his wife's letter what had happened and began to cry that he could not live there any longer. It was written in the letter that the mangus had arrived from north and he was so strong that Tōlēi mergen did not have to go to rescue her. Tōlēi mergen fed his horse with hay from the twenty stacks, was strengthened by the twenty lambs and wine of the twenty bottles and set out, in secret, for Mongolia directly south-east to the kingdom of Šāžan nomon xān.

At the branching of three roads Tōlēi mergen met a grey bear and he made a fur-coat of its skin for himself. Then he changed himself into an old man from whose eyes purulent protuberances were hanging down and his horse was changed into a grey colt. After that Tōlēi mergen arrived at Šāžan nomon xān and said that four years ago he had lost his four-year-old camel, three years ago his three-year-old camel, and he was constantly searching for them in all the countries of the kings and that he used to be a herdsman of camels and goats at Temee ulaan xa̱n. Tōlēi mergen drank the wine offered to him at one gulp and this astonished Šāžan nomon xān very much. Then Tōlēi mergen turned to the khan's younger daughter to whom the same story was related by the old shepherd (the hero will be called thus in the following) as to her father. When the old shepherd drank

all the wine given to him at one gulp Otxon xara conjectured that he was not an ordinary man, but a glorious one. Otxon xara made the old shepherd the shepherd of his calves. After a time they fell in love with each other and got married, although at first the father khan got angry with her daughter for her marrying a poor man.

Once Šāžan nomon xān felt like eating animal meat, so he sent his nine sons-in-law hunting. The old shepherd, the youngest son-in-law of the khan, shot his arrows in such a way that the meat of seven noble deers became poisoned, and the bowels together with the excrement were endowed with healing power (*em dom*). The elder sons-in-law of the khan took the meat away from him and throwing out the bowels with the excrement returned home. The old shepherd took the bowels and the excrement of the deers home and ordered Otxon xara to prepare sausage from them. When next morning Otxon xara took the sausage to the khan and queen everybody in the palace was rolling about in colics having been poisoned by the meat of the deers. But as soon as they ate of the sausage they all got healed.

Soon Šāžan nomon xān sent his sons-in-law to hunt with these words: «Bring me bowels and excrement of deers and throw their meat away. Such are the wild animals nowadays!» During the hunt the old shepherd shot his arrows in such a way that the flesh of seven deers became endowed with healing power while their bowels and excrements got poisoned. His brothers-in-law, the elder sons-in-law of the khan took the bowels from him together with the excrement and threw the flesh of the deers away. next morning everybody in the court was poisoned because they had eaten from the poisoned bowels of the deers. Otxon xara healed them this time with the healing meat. Šāžan nomon xān was very much surprised and thought that all this was the result of the evil deeds of this youngest son-in-law, the husband of Otxon xara.

Šāžan nomon xān made up his mind to kill the old shepherd, so he ordered him and his brothers-in-law to set out for the south-east to get the frightful ferocious grey foal from there. This foal was so frightful that he could kill anybody who fell into his eyes. Otxon xara gave his husband a white silk rope in the length of thousand feet. On their way the old shepherd sent such by magic a fog that his eight brothers-in-law lost their ways and returned home empty-handed. The old shepherd stole towards the grey ferocious foal unexpectedly and caught him with the silver rope. Then he bound his fur-coat to the tail of the foal and he himself clutched it, too. The foal got frightened of the fur-coat and ran to the court of the khan and escaping he destroyed half of the palace with his tail. Everybody got frigh-

tened very much but were calmed down to see that Tōlēi mergen changed into his previous form and transformed the grey foal again into a splendid grey horse (from now on Tōlēi mergen is mentioned by his own proper name).

Next morning the horseherd Agsagaldā, a simple slave, came running and told everybody that a wonderful red-apple-grey foal was born from the red mare: it can jump over its own mother, stops at her right side and bending its head over the mare's back sucks the udder from the left. Šāžan nomon xān was very happy and ordered all his sons-in-law to guard the foal during the nights: «Some creature has stolen three foals of mine up till now !» The elder sons-in-law watched the foal till midnight but did not notice anything. From midnight on it was Tōlēi mergen's turn to watch. Suddenly the day began to break from the west. Tōlēi mergen was greatly surprised because the day breaks from the east. Three white birds flew there and seizing the foal flew away. Tōlēi mergen shot his arrows which cut off one feather of these birds and returned with them to their master. Then the birds flew there and said to Tōlēi mergen: «Tell Šāžan nomon xān that we are the guardian gods of the khan. We have taken three of his former foals away from him, because he has failed to offer us any sacrifice for ten years. He should start to sacrifice to us anew and then we shall give him his foals back. We live in the West on the shores of the black everlasting water, on the top of the silver mountain, we have silver hedges and a golden fence !» When the birds had flown away Tōlēi mergen related this to the brothers-in-law who had woken up. The brothers-in-law asked him for the feathers of the birds. In exchange according to his wish they cut off one of his ears and fingers and slit a strip of his back's skin for a bridle.

The eight elder sons-in-law presented the khan with the feather of the birds and said that Tōlēi mergen had fallen asleep and had not seen anything. Tōlēi mergen told the truth only to his wife at home. The khan organized a feast lasting for eight days and a festival lasting for nine days.

B

Next day all the sons-in-law of the khan went to these birds. Tölēi mergen sent such a dense fog on the way by magic that his brothers-in-law lost their ways and returned home empty-handed. Tōlēi mergen went to the forest which even the thinnest snake could not get through. He made his way through the forest with the help of his bow and arrows and penetrated into the wood like an arrow shot from an enormous bow or as when a hawk pursuing a little bird, flies hardly lower than the blue sky, hardly higher

than the pale cloud. On the top of the silver hill he saw a heap of bones of mighty men. His grey horse began to get tired. Then he transformed his horse into a golden ankle-bone and putting it into his side-pocket continued his way. Afterwards he saw a half-dead giant-bird which said to him: «You, Tōlēi mergen, are so powerful that you crept up to this peak where I the winged bird could hardly get to. When you reach the highest peak, draw the eternal black water and lower it from the top. Then all the dead will rise again. If you revive me in that way, I will always be with you when you fight dangerous enemies!»

At the highest peak of this silver hill Tölēi mergen became extremely tired and decided to die there. And behold, a strong wind sprang up. From the wind the golden red thicket began to lean here and there on the sandy coast of the eternal black water. The leaves of the thicket now sank into this water now leant against the other side down on the silver hill. Tōlēi mergen plucked three leaves of the thicket and having eaten them became healthy. Then he crossed the ridge of the mountain where the black eternal water was flowing. This water made him even healthier. He took the golden anklebone out of his pocket and changed it into the grey horse again. Then he drew from that water with his cap and began to sprinkle the water down on the hill. All the dead rose then, so did the giant bird too and Arslan bātar. They made a vow to Tōlēi mergen to help him in everything.

After this Tōlēi mergen went to the three birds, the guardian gods of Šāžan nomon xān. The dog of the birds was barking, raising his tail in order to let the birds know that a good man was approaching (when evil people were coming the dog barked, lowered his tail). The birds received the guest with respect and let him go home giving him his three former foals back, now two mares and an apple-grey foal. On his way home he arrived at a wood. His brothers-in-law happened to be offering up a sacrifice in the same wood. These brothers-in-law invited Tölēi mergen to the table and offered him some of the sacrificial meat. Under the table there stretched a deep ditch and Tōlē mergen fell into it. The rejoicing brothers-in-law wanted to catch Tōlēi mergen's horses, but the grey horse and the apple-grey foal ran away tearing their reins. The brothers-in-law took only the two mares and went to their father-in-law, Šāžan nomon xān.

Then the grey horse and the apple-grey foal returned to the mouth of the pit and began to meditate on how to save Tōlēi mergen. They decided that the only person who could save him was the beautiful Teblen, the daughter of the rich Tömör tüde xān, who lives in the north and has the power to revive the dead and enrich the poor and who has a scythe of eighty steps.

But it was possible only by fraud and tricks to bring her here. The apple-grey foal stayed at the mouth of the pit to watch and the grey horse set out towards the north to the stud of the nine foals, to the stud of Tömör tüde xān. There a golden flea-bitten grey foal attacked him and the grey horse began to weaken, but by magic he became an embryo in a big white mare. When the grey horse was born as a nice, brisk foal from this mare, the horherd Agsagaldā̄ ran to Tömör tüde xān and told him about the wonderful birth of the foal. The khan was very much pleased and said: «Now that's a horse for my daughter to ride!»

The time has arrived for the beautiful Teblen to marry Altan šagā̄ mergen. The grey horse born as a foal from the white mare of the khan was led out. The people assembled for the wedding ceremony. Erxēxen mergen was there too, with his flea-bitten grey horse that could reach everything in the world by three jumps. It was the same Erxēxen mergen who betrayed his master and fled to Mongolia. The beautiful Teblen refused to mount the grey horse. «I am afraid, there is some trick and treachery here. The head of this horse seems worn out by the reins; his ribs are worn down by the stirrup of the saddle, and his back by the crupper. The khan scolded her daughter and ordered her to mount the grey horse: «What are you afraid of? If this horse runs away, Erxēxen mergen's flea-bitten grey horse will immediately overtake him and Erxēxen mergen will shoot him with his third arrow himself. Mount!» First the grey horse rode at a slow pace, but then began to ride at top speed. The beautiful Teblen uttered a loud exclamation in fear and wailed. Erxēxen mergen's flea-bitten grey gallopped after the grey horse, he shot his arrows but the grey horse escaped. Then the beautiful Teblen changed into a grey-spotted skylark and flew into the sky. But the grey horse changed into a great golden bird and catching the skylark arrived at the place of his master's loss.

And here the frightened Teblen was asked (now she was no a skylark) to let Tölēi mergen out of the deep pit. The beautiful girl let her scythe which had a length of eighty five paces down into this pit and released Tölēi mergen. Tōlēi mergen was already halfdead and totally exhausted. The beautiful Teblen waved her silk kerchief three times towards the sun, stepped over Tōlēi mergen three times and spat on him three times. Then Tōlēi mergen recovered. They told each other what had happened. Tölēi mergen thanked the grey horse, he made a saddle and rein from three pieces of hair of the apple-grey foal's tail and waved them towards the sun three times. The beautiful Teblen mounted this foal and they started for home.

They returned home to the country of Tōlēi mergen and were received there with pleasure by Otxon xara. In the evening they went to sleep. For the beautiful Teblen curtains were hung in nine rows. At night Otxon xara told her husband that a son called Zele bātar was born in his absence and he was going now to see his stud and flock. Next day Zele bātar returned home and married the beautiful Teblen. A great celebration was organized for the people on account of this occasion with great feasts lasting for several days and the people returned home only on the tenth day.

C

After a while Tōlēi mergen who had been living with his father-in-law up till now set out for his native quarters. With his son-in-law and daughter Šāžan nomon xān set out on the journey, too. Approaching the native quarters of Tōlēi mergen, some rider (baatar) without cap and mittens jumped at him on an unsaddled horse and shouted at him: «Tell me, where could we fight! Why did you take away this woman?» They struggled for life and death. Defeating this rider, Tōlēi mergen allowed him to return home alive, but the rider did not want this: «You have taken my bride away from me, let me die!» This was Altan šagā̈ mergen, the former bridegroom of the beautiful Teblen. They had to kill him and bury him respectfully.

They continued their way towards the native home of Tōlēi mergen, who rode forwards to prepare the reception of the guests. At home everything was overgrown with high grass, the black crow was croaking and the yellow she-fox was sniffing about. Having arrived, Šāžan nomon xān waved his yellow silver kerchief three times towards the sun and then white silver palaces rose high up to the sky itself, where they all began to live.

Soon Tōlēi mergen set out with his son Zele bātar to fight the three sons of the yellow Mangus, Aturā̈, who had once robbed him and had taken his wife, Narin zalā away. They led out from the taiga the grey horse and apple-grey foal which were grazing with thirteen deers. After the ceremonial meeting the men set out to fight the battle. By that time the hundred and five headed yellow mangus, Zudag, the oldest son of mangus Aturā̈ learned of the approach of Tōlēi mergen and went to meet him. The enemies met on a grey hill. Tying their horses to a lonely white birch-tree they struggled with their thumbs, that is they began to shoot arrows at each other from their bows. The mangus was defeated. Next day the next son of mangus Aturā̈, the ninety-fiveheaded Jelder went to meet him, with whom he struggled with the strength of his shoulders, that is hand-to-hand. This

mangus was defeated, too. They burned the corpses of both of the mangus and travelled further.

The one-headed Bōibör, the smallest son of mangus Aturǟ came towards him on a yellow wolf, holding in his hand a double-handed hammer of seventy puds. Their fight was so great that the deers lost their fawns in the whirling dust and the birds lost their nestlings. All the people were surprised: «What a cloud of dust has arisen ! What a fog has fallen ! What a fight is going on !» Tōlēi mergen and Zele bātar began to struggle with the mangus one by one, but could not overcome him and began to feel very exhausted. Tōlēi mergen remembered the giant bird and Arslan bātor whom he revived with the black eternal water on the top of the silver hill and who had promised to help him. But even they could not overthrow the one-headed mangus. Then Tōlēi mergen read in the yellow book of fate: «There is a sexless girl (hermaphrodite) between heaven and earth who breathes the soul of life to the head of the one-headed mangus through a red silk rope, this is why the mangus has not got a mortal soul and grows ever stronger. Then Tōlēi mergen killed this girl with the arrow of his bow and thus the one-headed mangus could be defeated together with his yellow wolf.

The giant-bird and Arslan bātor returned home. Tōlēi mergen continued his way towards the dwelling place of the killed mangus with his son. In the yurt of the hundred-and-five and ninety-five-headed mangus they killed their fat wives and set out for the home of the one-headed mangus. Here they caught sight of queen Narin zalā crucified on a wooden cross for refussing to be the mangus' wife. Then they healed queen Narin zalā and taking their people captured by the mangus and all the fortune of the mangus with them they returned home.

D

Tōlēi mergen hurried home and the others went after him towards the native places. At home Tōlēi mergen found that everything was stolen and destroyed. In his house, under the stone of the hearth Tōlēi mergen found twenty stacks of hay in two trusses, a shin-bone with the meat of twenty lambs and twenty casks of wine in two leather bottles. In the book of fate there was a letter where the beautiful Teblen told her that everything was stolen and she was captured by Alban želben. This enemy lives on the shore of the thirteen lakes. There are twelve pales there with the impaled heads of twelve men and on the thirteenth pale the head of Tōlēi mergen should be impaled. The beautiful Teblen also wrote that it was impossible to come and rescue her because one would perish by the hands of the frightful enemy.

By this time Zele bātar had arrived with all his people. Father and son talked over the calamities and misfurtunes that struck them. Next day Tōlēi mergen and his son set out for the fight with the evil Alban želben. The enemies met on a hill: Tōlēi mergen on his grey horse, Alban želben on a yellow wolf. First they ran a race and the grey horse came in first, the yellow wolf lagging behind. Then they fired arrows at each other from their bows, but in this competition neither of them could be overcome by the strength of the thumbe, because the arrows flew away without causing any damage. Then they clinched together to try their strength of shoulders in a hand-to-hand fight. Tōlēi mergen could overcome his enemy only when the giant bird and Arslan bāṭar flew to his assistance. Then impaling the head of Alban želben on the thirteenth pale, they set the beautiful Teblen free from captivity and returned home where they prospered and lived happily ever after.

«DER MITTAGSRASTPLATZ DES ČINGIS XAAN»

VON

JOHANNES SCHUBERT (Leipzig)

Während der deutsch-mongolischen Gemeinschaftsexpedition,[1] die 1961 stattfand und die archäologisch-historische Ziele verfolgte, trafen wir auf eine alte Wallanlage, die die Bezeichnung «Mittagsrastplatz des Čingis Xaan» (*Čingis Xaan-y üdėlsėn gazar / Čingġis Xaġan-u üdelek'sen gaḍar*) trägt. Sie liegt genau an der Kreuzung des Traktes Žargaltxaan sum — Dėlgėrxaan sum mit dem Cėnxėr gol, Xėntiï aïmag.[2] D. Mania[3] beschreibt das Objekt folgendermassen:

[1] Eine umfangreiche Arbeit, die den Expeditionsbericht in sich schliesst, ist noch nicht abgeschlossen. Es sind bisher nur hier und da kurze journalistische Mitteilungen erfolgt bezw. einige kleinere diesbezügliche wissenschaftliche Aufsätze erschienen:

A 1: *Gebirgs-Echo* (Annaberg)
2. Jg., Nr 13, 28. März 1962: *Forschungsreisen*
(Prof. Dr. Johannes Schubert)

2: *LDZ* (*Liberal-Demokratische-Zeitung* Halle/Magdeburg)
Eine Reihe Artikel Juli—Dezember 1961
a) 14. Juli 1961: *Auf den Spuren Dschingis Khans.*
b) ? : Dr. Teichert, *Steinpyramiden mit Butterlampen und Autoreifen.*
c) ? : Dr. Teichert, *Auf Erkundungsfahrt in der Steppe.*
d) 22. September 1961: Dr. Teichert, *Den Adlern auf der Spur.*
e) 28. September 1961: Prof. Roubitschek und Dr. Teichert, *Erste Europäer auf dem Burchan Chaldun.*
f) 2. Oktober 1961: Dr. Teichert, *In der reissenden Strömung ging es nicht weiter.*
g) ? : Dr. Teichert, *Eine Grossgrabung wird Auskunft geben.*

3: *LVZ* (*Leipziger Volkszeitung*)
a) 16.(67.)Jg., Nr 355, 27. Dezember 1961: *Leipziger Archäologen durchforschen MVR.*
b) ? Beilage S. 4, 7. Januar 1962: *Grabstätte Dschingis Khans.*

4: *Mongolia Today*
Vol. III, No. 9 (23) S. 23. September 1961:
Archaeological Expeditions.

5: *Der Morgen*
Nr. 256, Beilage, 1. November 1961: Prof. Roubitschek, *Ein Grabhügel am «heiligen Berg».*

«7. Wallanlage am Cėnchėr-gol
30.7.1961

32 km östlich (muß heißen nordöstlich. Sch.) vom Somonzentrum Dėlgėrchan entfernt, 3 km östlich (muß heißen südöstlich. Sch.) des Cėnchėr-

---

6: *NBI* (*Neue Berliner Illustrierte*)
Nr. 10, 2. März-Heft, S. 3—7, 1962: Schubert, *Von der Saari-Steppe zum Burhan Chaldun.*

7: *ND* (*Neues Deutschland*)
a) 28. Juli 1961: *Archäologische Expedition.*
b) 17. Jg., Nr 123, Republikausgabe, Beilage Nr. 18, S. 2. 5. Mai 1962: Schubert, *Auf der Suche nach Dschingis-Chan.*

8: *Treffpunkt Leipzig*
Heft, 6, S. 12, März 1962: *Archäologisch-historische Forschungsreise Prof. Schubert.*

9: *Die Union*
16. Jg., Nr. 285, S. 6, 7. Dezember 1961: Prof. Roubitschek, *Forscher auf den Spuren Dschingis Khans.*
17. Jg., Nr. 133, 12. Juni 1962: *WG, Auf den Spuren von Dschingis Khan.*

10: *Universitätszeitung* (*der Karl-Marx-Universität*, Leipzig)
Nr. 49, 7. Dezember 1961, S. 2: *Erfolgreiche Expedition Prof. Dr. Schubert.*

11: *Die neue Zeit*
17. Jg., Nr. 266, S. 4, 12. November 1961: Prof. Roubitschek, *Am Mittagsrastplatz des Dschingis Khan.*

B 1: Hartwig, W., *Ethnographica der Chalcha und Burjaten* (*Mongolische Volksrepublik*):
Jahrbuch des Museums für Volkerkunde zu Leipzig, Bd. XXII, 1966, S. 112—186 und Taf. XXIV bis LXVII.

2: Mania, D., *Archäologische Studien in der Zentralen Mongolei*:
Wissenschaftliche Zeitschrift der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, Ges.-Sprachw. XII/11, S. 847—888, Nov. 1963.

3: Schubert, J., *Identifizierung historischer Plätze der alten mongolischen Geschichte*:
Rocznik Orientalistyczny, XXX, 1, 1966, S. 53—58.

[2] Vgl. die Karte 1 : 1500000 der Mongolischen Volksrepublik von D. Badamžaw, Ulaanbaatar 1959, Koordinatenrechteck 47/48° n. Br. und 109/110° östl. L., untere Hälfte.

[3] S. hier Anm. 1 B 2; eine höchste fleissige Arbeit. Der andere noch unveröffentlichte Bericht des Herrn Dr. Mania über die einzelnen Grabungsobjekte usw., den mir Herr Dr. Mania kurze Zeit nach Beendigung der Expedition übergeben hat, ist kürzer, klarer und übersichtlicher gestaltet und konzentriert sich nur streng auf die einzelnen Objekte mit ihren Daten. Deshalb verwende ich diesen und entnehme ihm die Notiz über die «Wallanlage am Cėnxėrgol» (Bericht Mania, S. 7—8, Nr. 7).

Flusses, liegt eine große Wallanlage, die im Volksmund «der Mittagsrastplatz Dschingis-Khans» heißt.

a) Die Gesamtanlage

Die Anlage ist trapezförmig, fast quadratisch. Die Seitenlängen betragen etwa 306, 314, 325 und 380 m. Der Wall ist 15 m breit und im Profil

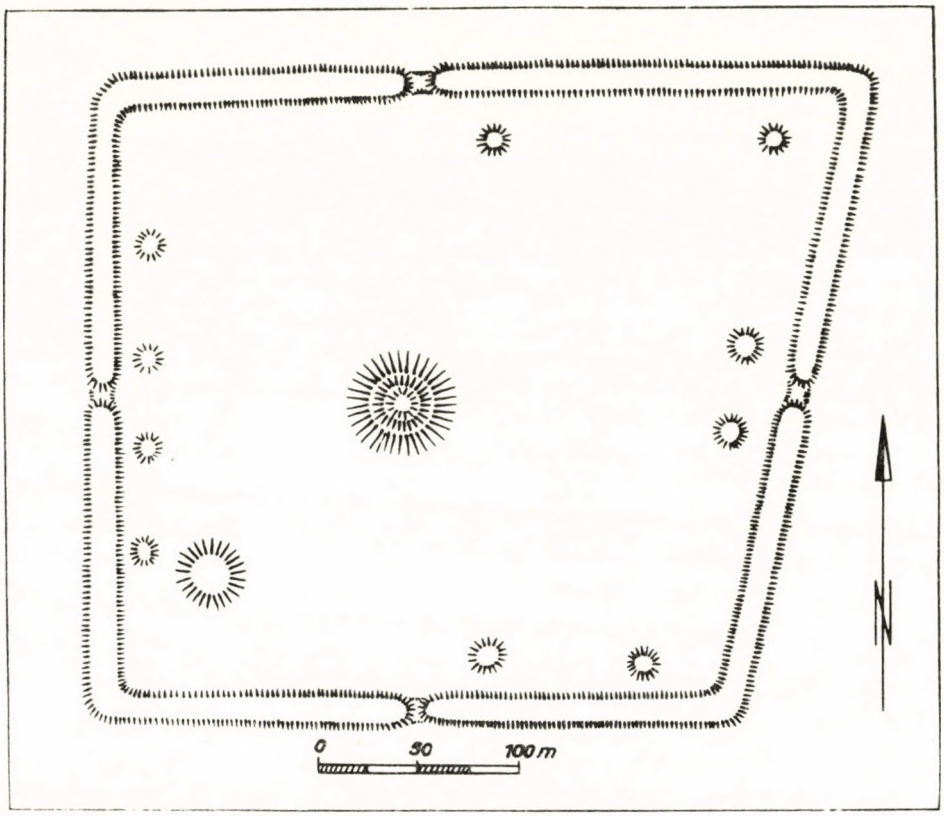


Abb. 1. Zeichnung Mania

flach trapezförmig. In jeder Seitenmitte war ein Tor angebracht, heute noch als flache Kerbe im Wall sichtbar. Hinter dem Ost- und Westtor befinden sich je zwei Wohnhügel, hinter der Ostseite des Nord- und Südtores liegt nur je ein Wohnhügel. Sie dienten ehemals wohl alle zur Torbefestigung. In der Südost- und Nordost-Ecke und hinter der West-

seite zwischen Wallecken und Tor befindet sich ebenfalls noch je ein Wohnhügel. Im Zentrum, im Schnittpunkt der Seitenhalbierenden des Wallvierecks, liegt ein großer Wohnhügel von etwa 40 m Durchmesser und 2,5 m Höhe. Ein kleinerer Hügel mit 25 m Durchmesser liegt im Südwestviertel der Anlage. Die kleinen Torhügel und Wohnhügel hinter dem Wall besitzen nur etwa 10 m Durchmesser und sind flach.

b) Schurf im Zentralhügel.

Im Westteil des Zentralhügels wurde bis zur Hügelmitte ein von West nach Ost verlaufender Schurf angelegt, der jedoch nicht bis zum gewachsenen Boden geführt wurde. Er hatte eine Länge von 12 m und eine Tiefe von 1,5 m.
Der Schnitt zeigt folgendes Bild:
Der Hügelkern besteht aus erdigem, zuweilen sandighumösem Material, in das sich in der Hügelmitte einzelne aschige graue Schichten einschieben.
Der ganze Kern wird von einem durchgehenden Horizont abgeschlossen, der wohl mit einem Siedlungshorizont gleichgesetzt werden kann. Dieser besteht aus einer steinigen Lage mit weißlichem Füllmaterial. Darüber beginnt wieder eine neue Aufschüttung, die zur weiteren Erhöhung des Hügels diente. Im Hügelzentrum sind das vor allem aschige graue Schichten im Wechsel mit lehmigen hellbraunen Schichten. Sie verzahnen sich mit einem Komplex lehmig-brockigen Materials mit einzelnen eingetragenen Steinlagen. Zum Hügelfuß hin beginnt wieder erdiges, zuweilen mit kleinen Steinen durchsetztes Füllmaterial.
Funde wurden nicht gemacht.
Eine genaue Deutung läßt der kleine Schurf nicht zu.
Nach Angaben des mongolischen Historikers Ch. Perlee handelt es sich um eine Befestigungsanlage altmongolischer Zeit: 12—13. Jahrh.
3,5 km nördlich der Wallanlage, 3 bis 4 km östlich des Cėnchėr-gol, wurde eine Dreschwalze aus feinkörnigem konglomeratischem Gestein gefunden. Sie ist schwach konisch und besitzt ein kreisförmiges und ein quadratisches Achslager. Die Manteloberfläche ist durch Gebrauch geglättet. Größe: Länge: 1,0 m; Durchmesser: 0,48—0,55 m; Achslager: $9 \times 8 \times 7$ cm.» (Ende des Berichtes Mania).

Natürlich handelt es sich bei der Benennung dieser Anlage zunächst um eine volksmundliche Bezeichnung. Čingis Xaan hat selbstverständlich

an vielen Plätzen «Mittagsrast» gehalten. PA[4] S. 129 weist auf GG § 170 hin, in welchem von einer «Pause zum Essen», einer «Essensrast», (so auch HAE ÜB I und HAE ÜB II) die Rede ist. Das ist übrigens die einzige Stelle in GG, an der von einer «Mittagsrast» gesprochen

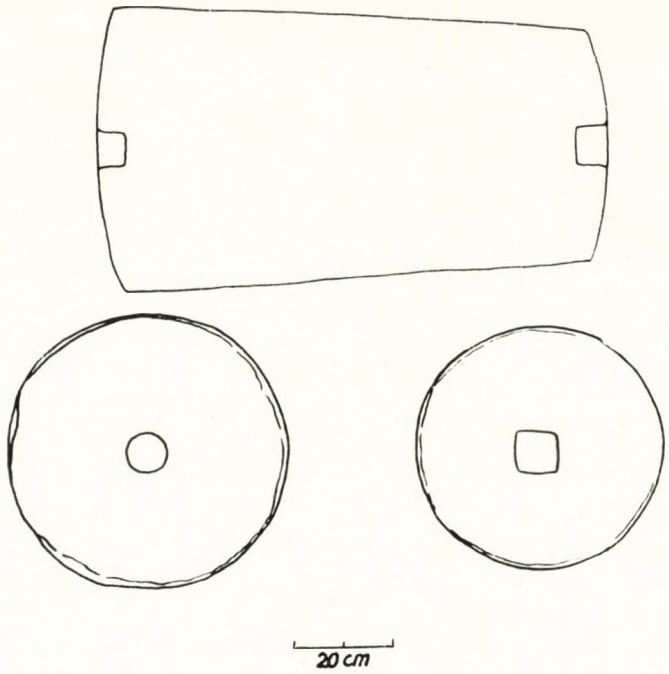


Abb. 2. Zeichnung Mania

[4] Benutzt werden folgende Abkürzungen:

DA I = *Monggol-un niguca tobciyan* (*Geheime Geschichte der Mongolen*). Von C. Damdinsüren. GG in moderner Sprache aber alter Schrift bearb. nach dem von Kozin für seine Übersetzung ins Russische benutzten Originaltext. Ulagan Bagatur 1947.

DA II = *Mongolyn nuuc towcoo* (*Geheine Geschichte der Mongolen*). Von C. Damdinsüren. GG in moderner Sprache und moderner Schrift. Ulaanbaatar 1957.

GG = *Geheime Gesichichte der Mongolen* (beliebige Textausgabe bezw. Übersetzung).

GG I = *Mangḫol un niuca tobca'an* (*Geheime Geschichte der Mongolen*) *Yüan-ch'ao pi-shi*. Von Erich Haenisch. Leipzig 1937.

GG II = *Onyaku-môbun-genchô-hishi. A romanized representation of the Yüan-ch'ao-pi-shi* (*a secret history of the Mongols*) *in its original Mongolian sound*. By Shiratori Kurakichi. Tokyo 1942.

wird.[5] Ferner wird in PA S. 129 auch berichtet, daß man solche Pausen einlegte, wenn der Marsch lange dauerte.

Es handelt sich bei einer solchen Stelle aber nicht um einen Platz, an dem man lediglich rastet um zu essen, sondern um den Rastplatz der halben Tagesstrecke (*xagas ödör*), den Rastplatz zur Mittagszeit! Man brach bei Sonnenaufgang, bei Morgengrauen, auf, hielt beim

---

= *Toyo Bunko Publications*, Series C, Vol. VII.

GG III = *Juan'-čao bi-ši* (Sekretnaja istorija mongolov). 15 czjuanej, Tom I, Tekst. (Textausgabe und Vorwort von B. I. Pankratov. Moskva = *Pamjatniki literatury narodov vostoka: Teksty, bolšaja serija VIII.*

HAE ÜB I = *Die Geheime Geschichte der Mongolen* . . . erstmalig übersetzt und erläutert von Erich Haenisch. Leipzig 1941. = *Das Mongolische Weltreich* . . . I.

HAE ÜB III = *Die Geheime Geschichte der Mongolen* . . . Von Erich Haenisch. 2. verb. Aufl. Leipzig 1948.

HAE WB = *Wörterbuch zu Mangḫol un niuca tobca'an Yüan-ch'ao pi-shi, Geheime Geschichte der Mongolen.* Von Erich Haenisch. Leipzig 1939.

MVR = Mongolische Volksrepublik.

PA = *Die Geheime Geschichte der Mongolen als Geschichtsquelle und Literaturdenkmal* . . . Von Pavel Poucha. Prag 1956.

PL = *Perlee*, X., *Nuuc towcoond gardag gazar usny zarim neriig xaiz olson n'* (Zur Lokalisierung einiger Platz- und Flußnamen in der «Geheimen Geschichte») Ulaanbaatar 1958.

Zur *Bibliographie* über die *«Geheime Geschichte der Mongolen»* s. übrigens Kuo-yi Pao, *Studies on the Secret History of the Mongols.* The Hague 1965. = *Indiana University Publications*, Uralic and Altaic Series, Vol. 58, S. 2—9 und S. 159—163.

[5] Diese Mittagsrast hat nach HAE ÜB I, § 170 «bei dem Sande Halahaljit» stattgefunden. Die Stelle wird § 170 mit dem *Berg* (chin. Glosse 山 shān) Mao undur (HAE ÜB I) und einem *Platz* (chin. Glosse 地 di) Hula'an buruhat (HAE ÜB I) zusammen genannt. PL, S. 11, lokalisiert den Mao*u* ündür im Winkel zwischen dem Xalx gol und seinem linken Nebenfluß, dem Nömrög gol, im äussersten Osten der heutigen MVR, d. h. im Koordinaten-Rechteck 47/48° n. Br. und 119/120° östl. L. nach Badamzaw's Karte (s. meine Anm. 2). An gleicher Stelle sucht PL, S. 10, (*H*)*ulaan burukat*, während *Ḥalaḥaljit* sich bei PL nicht findet. Letzteres ist jedoch auf der Karte bei PA (als *Qalaqaljit*) zwischen dem Kälürän (d. i. *Xėrlėn*) und dem Fluß *Na'u* eingetragen, wodurch der Platz (Gegend?) etwas westlicher als die anderen beiden genannten Stellen (*Mao undur* und *Hula'an buruḥat*) zu suchen ist. Die chin. Glosse zu *Ḥalaḥaljit* (*Qara-Qalžid* nach GG II) sagt «[Name]einer Sandwünste» (沙磧 *shā-jí*[*míng*]). Einer definitiven Lokalisierung dürften sich jedoch noch manche Probleme in den Weg stellen, denn auch die Deutung der Namen mit ihren evtl. Appositionen (vgl. z. B. PA, S. 96, *Qalaqaljit-älät*, *Hula'an boluqut* und S. 98 *Mao ündür*) ist nicht immer eindeutig, z. B. hat SA I statt des *ḫalaḥaljit elet* (GG I). bezw. *Qara-Qalžid eled* (GG II) *«xaraxalḏan eliye-tü* (= *xarxalzan ėlėėt* in DA II)», was eine ganz andere Deutung zulässt!

höchsten Stand der Sonne eine (Mittags) Rast und bezog bei Sonnenuntergang, in der Abenddämmerung, Nachtlager. Den Rastplatz nach solch einer g a n z e n Tagesreise nennt man heute «*ödöržin gazar*». Es sind dieselben beiden Rastzeiten, die in den alten chinesischen Reiseberichten (z. B. in den chinesischen Tibet-Routenbüchern) mit 尖 yāng (yang = engl. halt) = Mittag(srast) und 宿 sú (hsiu = engl. stage) = Nachtlager benannt werden. Dass es sich in GG § 170 um einen M i t t a g s rastplatz handelt, geht aus dem *üdür düli* (GG II, das in GG II und GG III durch chinesisches dschou wu 晝午 übersetzt ist)[6] und dem *naran kelberigürün* [GG II; = als die Sonne «kulminierte»; nicht wie in HAE ÜB I und HAE ÜB II «bis die Sonne schräg stand» und auch nicht «(warten) bis die Sonne (abends) schräg steht», oder «bis die Sonne abends am Westhorizont untergeht»] hervor. Deshalb ist auch in DA I *üdėlèn* und in DA II *üdlèn* (von *üdlèx* = Mittagsrast machen) geschrieben. GG I weist übrigens vom *uderin* des Textes auch auf die Variante *udelin* (GG I § 170 und dazu die Anm. 6, S. 113) hin.

An einen *xagas-ödör*-Platz denkt der Volksmund an unserer Stelle nahe dem Cėnxėr gol, wenn er vom «Mittagsrastplatz des Čingis Xaan» spricht. Daß jedoch Čingis Xaan hier einen solchen Rastplatz gehabt haben könnte, liegt insofern mehr als nahe, als er kreuz und quer durch diese Gegend gezogen ist (das besagen die historischen Quellen) und besonders deshalb, weil diese Stelle — in Nordsüdrichtung — zwischen Xar zürx (im Norden)[7] und Xödöö aral (im Süden)[8] etwa die Mitte einnimmt (d.h. jede Strecke macht etwa 40 km aus und das ist die Zeit für einen r e i c h l i c h e n Tagesritt), beides durch Čingis Xaan sehr berühmte Orte.

[6] Vgl. GG I *udurduli* mit zugehöriger Variante *duri*.

[7] Kommt in GG § 89 und 122 vor und liegt bei einem «blauen See (xöx nuur)». Während unseres Aufenthaltes am Cėnxėr gol (d. i. der alte Sengür der GG) in Cėnxėrmandal sum (Xėntiï aïmag), ergab sich beim Studium einer handgezeichneten Karte des Sumon-Gebietes, daß nordwestlich des Sumon sich auch ein kleiner See befand, der sicherlich mit dem «koko na'ur» (GG I) zu identifizieren ist. Xar zürx selbst (GG I *ḫara jurugen*, GG II *Qaražürügen*) ist nach § 89 der GG — auf Grund der chin. Glossen — ein *Berg* [山 *shān*] nach § 122 aber ein Platz, eine Gegend [地 di]). Nun lag dieser See aber an einem Berg (nach der Sumon-Karte). Name des Berges und der Name der nächsten Umgebung desselben konnte leider nicht festgestellt werden. Nördlich dieser genannten Stelle schließt sich ein Gebirge an, das in Nord- bezw. Nordost-Richtung verläuft und im Gebirgszug des *Xėntiï Xaan* endet. Das Gebirge wird auf manchen Karten als *Burxan Xaldun*-Gebirge gekennzeichnet und gilt als der *Kürelkü/Gurulgu* der GG (§ 94, 122, 141). Genau südlich von *Xöx nuur/Xar zürx* geht es in Richtung *Xödöö aral*.

[8] Lokalisierung s. Anm. 1 B 3, S. 56 ff.

Nach dem Bericht Mania's (s. oben) soll die Wallanlage aus altmongolischer Zeit, 12. bis 13. Jahrh., stammen. Sie ähnelt allerdings sehr den alten hunnischen Siedlungen bezw. Wallanlagen (vgl. z. B. Mania, meine Anm. 1, B 2, S. 872, Abb. 1)[9] und könnte natürlich dann im Laufe der Zeit auch von anderen Völkern bezw. Stämmen benutzt worden sein. Auch die Zentren der Gebiete der alten Stämme, die nach und nach den mongolischen Raum bewohnten, liegen bekanntlich dicht beieinander (z. B. Xöšöö caïdam (Alttürken, Xar balgas) Uiguren, Xar xorin = Karakorum), wenn auch nicht gerade auf der gleichen Stelle.

[9] Und zwar Anlagen vom Typ «*xüréé dow/k'üriye dobu*».

A MONGOL PRAYER TO THE SPIRIT OF ČINGGIS-QAN'S FLAG

BY

HENRY SERRUYS (Beallsville)

Among the manuscripts acquired in Ordos by the Rev. Antoine Mostaert, c.i.c.m. during his stay in that territory (1906—1925), one short text bears the title *Boγda eǰin-ü sülde-yin sang orošibai* «Incense Offering to the Flag of the Saintly Lord». This manuscript text (113 × 175 mm.) comprises six double pages sewn in Chinese fashion, the first half (1a) page bearing only the title, the rest having six lines per single page. The text is not dated, nor is the place of origin indicated.

Like all Mongol mss. this one is far from perfect: it contains a number of misspellings or words that are hard to decipher. While some misspellings are easy enough to identify, in a few instances, corrections or additions have been entered in pencil by the Rev. Ant. Mostaert himself who presumably checked this text against the earlier copy from which it was made Another way of securing correct readings is by comparing with a text published by Prof. Walther Heissig «Qara sülde-Ritual mit Mahakala-Anrufung» (*Mongolische Volksreligiöse und Folkloristische Texte*, Wiesbaden 1966, pp. 159—162; hereafter quoted as H.); this text comprises many sections very similar to the Ordos ms.; prof. Heissig also cites some thirty lines (p. 160, note) from a novel by B. Rinčen, *Üür-ün tuyaya* («Light of Dawn») (Ulaan Baatar 1951), also bearing great resemblence to a number of passages of the Ordos text. In his *Matériaux pour l'Etude du Chamanisme Mongol* I. *Sources littéraires* (Wiesbaden 1959), pp. 60—62, «L'Encens au Génie du Drapeau de Gengis Khan», Rintchen has a text only a little longer than the present Ordos prayer, but otherwise almost identical, however with a number of variant readings (hereafter quoted as R 59). These three texts will allow us to correct some readings. For the sake of brevity, however, it will be impossible to refer in every case to these three texts; the reader will do well to compare them constantly with our present prayer. Only important discrepancies will be noted explicitly.

Although the title page speaks of the *sülde* (Flag) of Činggis-qan, the prayer itself, as the text reveals, is addressed to his Black Flag. B. Rintchen (R 59), pp. 69—60, and pp. 73—76, has two more completely different prayers to the Black Flag; and on pp. 71—73, one prayer to the White

Flag, and on pp. 83—84, another prayer to the Flag — no color specified — also completely different from the Ordos text.

There is no room here to discuss the term *sülde*: Flag as well as protecting spirit residing in the Flag; for the essentials of the various *sülde* and their cult in Ordos I must refer to a note by the Rev. Mostaert *Sur le Culte de Sayang Sečen et de son bisaïeul Qutuγtai Sečen chez les Ordos*, in *HJAS* 20 (1957: 534—566), pp. 548—550, note 37.

Although originally a Shamanist prayer, it is evident that the *sülde* prayer has become strongly contaminated with Lamaist elements. And in this respect, too, it is no exception: Lamaist elements have entered all Shamanist prayers in various degrees.

Finally I wish to thank the Rev. Ant. Mostaert for comments and elucidations of several points in this text.

Transcription

1a *Boγda eǰin-ü sülde-yin sang orošibai*
1b *Alin-u ači-ber yeke ǰiryalang-yi abuγad* [2]
oγoγata nigen kkšan-dur olγaγuluγči
ariγun erdeni [3] *-yin degedü boγda* [*-yin*]
enggeǰirel-ügei vačar-tu ölmei-dür [4]
ǰalbaran sögüddümüi
om man hum [5] *γurban-tan*
ola[*n*] *blama-dur mörgümüi.*
burqan-dür mörgümüi [6]
nom-dur mörgümüi
bursang quvaraγ-ud-tur mörgümüi [2a : 1]
2a *altan sülde kemen neriddügsen*
yambar ba berke [2] *šilmus-un dayisun-i daruγsan*
qariy-a yeke-dür qara [3] *sülde*
yayaramtayai daγun-iyar daγudaγsan [4]
boγda altan sülde čimadur takin mörgümüi: [5]
ǰalman vačirtu ǰida-iyan barin kilinglegsen
ǰalaγuu [6] *čarai niγur-tu*
ǰayiduγsan üsün-iyen sirbeyilgegsen [2b : 1]
2b *ǰalaγud boγda sülde čimadur takin mörgümüi*: [2]
niγur-tur-iyan mingγan nidütei-yin tulada:
niγuča [3] *-yin üiles-i nigeken ber ülü edügči*
niγur-tur [4] *toγoran čimegt*[*e*]*i*:

boγda sülde čimadur takin [5] *mörgümüi*
sülder yeke küčütü-yin tulada
sömber ayula [6] *-yin orgil deger-e:*
3a *sudarasun-yin qan qormusta* [3a : 1] *tngri-yi*
emün-e-ben sögüddügülün bayiγsan
boγda [2] *sülde čimadur takin mörgümüi:*
sayaral ügei [3] *ǰoriγtu-yin tulada.*
sansar-tu [*yabuqu-yin*] *amitan:*
samayuu [4] *mayu yeke-yin tulada*
sakisuγai kemegsen
boγda sülde [5] *čimadur takin mörgümüi:*
öber öber-ün silmus-un [6] *dayisun olan-u tulada*
olan degedü ridi qubilγan-i qubilγaǰu [3b : 1]
3b *ilegüü dutaγuu šilmus-un čirig-üd-i*
unayan sayitur [2] *butaratal-a kitugči*
boγda sülde čimadur takin [3] *mörgümüi*
mital ügei ǰoriγtu-yin tulada:
mingγan [4] *qara nidün-iyen* [*kilayin*] *kilinglen qaraǰu:*
mö[*n*]*g* [5] *ügei olan šilmus-un čirig-üd-i*
köl dour-ban [6] *mölkügülün geskigsen*
boγda sülde čimadur takin mörgümüi [4a : 1]
4a *doγšin sedkil-tü-yin tulada*
tongγuray ǰida [2] *-iγan barin kilingleǰü*
tüg tümen čirig-ün terigün-i [3]
oγtolun mučuglan ǰegügsen
boγda sülde čimadur [4] *takin mörgümüi*
olan ǰobalang-tan amitan-i
orošin [5] *sakiqu-yin tulada*
ünen degedü olan ridi qubilγan-i qubilγaǰu
örösiγen sakiγči
4b *boγda sülde* [4b : 1] *čimadur takin mörgümüi:*
ǰarliγ bolon yabuγad
čalayai [2] *buruγu muu-yi büteden ečülgen daruγči*
boγda altan [3] *sülde*
boγda sülde-yin ǰarliγ-iγar ülü yabuγči [4]
büküi nom šaǰin törö-yin iteged mayu üileddügči [5]
gem-ten olan bolba
erdemten sayid čögedke: [6]
engke törö-yi amurliγudči.

5a *boyda sülde* [5a : 1] *čimadur takin mörgümüi.*
qamuy dayisun-i ünesün [2] *tobaray bolyan daruyči.*
doyšin küčütü boyda sülde [3] *čimadur takin mörgümüi*
üǰin yadaqu qara ǰirükenten [4] *dayisun-u*
omoy-yi daruyči
boyda sülde čimadur [5] *mörgümüi*
tus[a]ta sayid-un qurma-yi mandayuluyči [6]
tus ösiyeten-i daruyči
boyda sülde čimadur takin mörgümüi [5*b* : 1]
5b *egün-i edürün nigente-ber takin čidabasu*
ebedčin ügei [2] *eregül engke-ber ǰiryaǰu*
ǰobalang ügei ǰiryalang-iyar [3] *ǰiryaǰu*
ǰud ügei ǰun [n]amur-iyar ǰiryaqu
egün-i [4] *edürün nigente-ber takin čidabasu*
ayuraltu dayisun [5] *qulayai degerm-e*
mingyan beyir-e-yin yaǰar buruyuyči
qamuy [6] *amitan-i qarangyui-a sansar-ača yaryaqu tulada*
6a *qamuy* [6a : 1] *nom-ud-iyar tonilyayči*
yayiqamšiytu boyda sülde čimadur [2] *takin mörgümüi.*
kimaraqu temečildeküi amurliyuluyči
kinaltu [3] *dayisun-u šilege-yi yaryan*
čirkeretel-e kituuǰu ünesün [4] *tobaray bolyayči*
boyda sülde čimadur takin mörgümüi [5]
yerü dili ulus-un eǰin boluysan
yerüngk[e]i ulus-un šitügen [6] *boluysan*
yirtinčü-ten-ü sakiyulsun boluysan
6b *süriy-e* [6b1:] *yeke-tü* [*boyda eǰin qayan*
qariy-a yeke-tü] *qara sülde*
qan ulus keged qaraču [2] *albatu ulus ba.*
qamuy tümen-iyen [3] *qayirlan ibegen soyurqatuyai.* [4]
örlöge erte sag-iyan talbiqu edür-ün [5]
nige šimdan kečiyeǰü ungsiqu bolbasu masi sayin.

Translation

Incense Offering to the Flag of the Saintly Lord

Praying, I worship at the indestructible[1] vajra feet[2] of[3] the Superior Saint of the pure jewel, by whose favour we receive great happiness and
1b who makes us certain to acquire in one moment (great riches).[4]

Om mani hum ! three times.[5]

I worship the many[6] lamas; I worship the Buddha; I worship the Law; I worship the Assembly of the Monks.

2a Making an offering[7] I worship You, Saintly Golden Flag, who called with an urgent call; Black Flag, with the vast jurisdiction[8] who repressed inimical evil spirits[9] no matter how stubborn, and were given the title of Golden [10] Flag.

2b Making an offering I worship You, young[11] Saintly Flag, with youthful mien and face, who have loosed your hair done in a knot (on top of the head), and in anger hold you vajra-spear (adorned with) streamers.[12]

[1] *Engge ǰirel ügei* properly should be read *anggi ǰiral ügei* (R 59, p. 60), lit. «inséparablement, . . . certainement, justement» (Kowalewski, *Dict.* 21b).

[2] R 59 reads *köl-ün ölmei.*

[3] I supply the genitive suffix (*boγda*)-*yin* from R 59.

[4] The verb *olyaγuluyči* has no object, but compare R 59, p. 73: *adaγu temegen-ü olǰan-i olyaγuluyči sülde*: «Flag who make me find loot (consisting of) horses and camels.»

[5] *γurban-tan* is a negligent spelling for *-ta.*

[6] In R 59, the opening words are *om a hum kemen γurban-ta ögüle* «recite three times the formula . . .,» but R. does not have *olan* before *blam-a*, so that it is possible that what I read here *ola*[*n*] is a corruption of *ügüle* «recite . . . !»

[7] I read *takin* (*taki-*: to offer, to worship) although at first glance, here and in the following lines, the spelling looks more like *degen*, *deken*, etc. Both Heissig and Rintchen spell *takin.*

[8] *Yeke-dür* is certainly a misspelling and should be read *yeke-tü* as in R 59.

[9] *Šilmus*, plural of *šilmu*, is the same as *simnu*(*s*). See Ant. Mostaert, *Dict. ordos* (Peking 1941—1944), p. 634*a*. Although in genitive formation, it is evident that *šilmus* and *dayisun* are in apposition. R 59 reads *simnus.*

[10] That the Black Flag is called «Golden» Flag is no contradiction. «Golden» as I have indicated in *Mon. Ser.* 21 (1962) 357—378, means «Imperial.»

[11] *J̌alaγud* is a scribal error for *ǰalaγuu*, only a slight difference in writing. R 59: *ǰalaγu.*

[12] R 59 reads *alm-a* «ax; curved like the edge of an ax» but this reading breaks the alliteration; I prefer to retain *ǰalman* (*ǰalama*).

Making an offering I worship You, Saintly Flag, with a circular[13] ornament on your face; who, because you have a thousand eyes in your face, are not ignorant[14] of even one concealed (evil) deed.[15]

3a Making an offering I worship You, Saintly Flag, who, because your majesty[16] possesses great power, have made the deity Qormusta, ruler of Sudarasun (palace)[17] on top[18] of Mount Sumeru, kneel before you.

Making an offering I worship You, Saintly Flag, who, because you have determination (allowing of) no delay, have decided, because corruption and evil are great, to protect[19] the sentient beings walking[20] in the samsara.

3b Making an offering I worship You, Saintly Flag, who, because your own inimical evil spirits are numerous, use many superior supernatural powers to bring down[21] the armies of the evil spirits, whether fewer or more numerous,[22] and cut[23] them down, until they are effectively scattered.

Making an offering I worship You, Saintly Flag, who, because you have determination without hesitation, glowered angrily[24] with your

[13] Although this text seems to spell *toyoran*, it is evident that the correct reading is *toyorin* as Rintchen has in H. and in R 59.

[14] Alongside *edügči* a correction from the hand of the Rev. Ant. Mostaert spells *endügči*. Rintchen has *endegči*. Compare Kowalewski, 170*b*: *ende-* «se tromper, errer . . .» *Endü-* reflects an Ordos pronunciation. See Mostaert, *Dict.*, 239*b*.

[15] In both his texts, Rintchen reads *ulus*, but in note (R 59, p. 60) he states that he has seen another version having *üiles*. But whereas the present Ordos text has *niγuča-yin üiles-i*, Rintchen's *niγuča ulus* [read: *üiles*]-*i*, without the genitive suffix, seems preferable.

[16] *Sülder* (also in R 59), an alternative form of *sülde*, appears in the *Secret History of the Mongols* § 63: «Good Luck» and § 249: «Majesty». The latter meaning seems to be fitting best in the present context.

[17] See Kowalewski, 1393b: *sudarasun balγasun*: «demeure de Hormousta.»

[18] Instead of *orgil*, Rintchen (H) reads *argil*, but R 59: *orgil*.

[19] Lit. «have said «I will protect».»

[20] The words *yabuqu-yin* are added by the Rev. Ant. Mostaert. R 59 does not have the genitive suffix which seems entirely unnecessary.

[21] Instead of *unaγan*, causative of *una-* «to fall,» R 59, p. 61, reads *üneker*.

[22] R 59, p. 61, reads *ilegüü dutaγuu ügei* «neither too many nor too few.»

[23] *Kitugči*: better *kituγči* from *kitu-* «to cut, to murder.»

[24] Rintchen in one text (H) reads *nidüben gilayin*, but in R 59, *nidün-iyen kilayin kilinglen*, so that the original text probably had *kilayin kilinglen*.

thousand black eyes, and forced the many dispirited[25] armies of evil spirits to crawl beneath[26] your feet and stepped[27] on them.

4a Making an offering I worship You, Saintly Flag, who, because you have a terrifying temper, angrily held your razor (sharp) spear, dismembered[28] and cut off the heads of innumerable enemies to (string them together and)[29] wear them (on your neck).

Making an offering I worship You, Saintly Flag, who are a merciful protector; who display many truly superior supernatural powers in order to safeguard mercifully[30] the sentient beings with numerous sufferings.

4b (Making an offering I worship You,)[31] Saintly Golden Flag, who giving orders, repress and bring to a definitive end the lazy and the bad.[32]

Those who do not obey the command of the Saintly Flag; those who do evil to the existing Law, Religion, and Government;[33] the blame-

[25] Rintchen in both his texts has *mön-ügei*, but the Rev. A. Mostaert suggested a reading *möng-ügei*: «inconsistent», here «disheartened, discouraged» by the *sülde*'s frightful looks.

[26] *dour-ban* is for *dour-a-ban* (Rintchen: H. and R 59); «under, etc.» It should be remembered that such postpositions as *dour-a* «under», *deger-e* «up, above» etc. are often treated as case suffixes and take the possessive suffix.

[27] R 59, p. 61: *giskigsen*. Missing in Rintchen's other version. *Geskigsen*, or rather *geškigsen*, reflects the Ordos pronunciation of Mo. *giški-*, *gički-*, Cf. Mostaert, *Dict.* 262b—365a.

[28] For *mučuglan*, Heissig has *mölčiged*, and Rintchen (H.), *močoylan*, and R 59, *molčuylan*. The correct reading probably is *möčöle-* «découper par membres» (*möče*: membre). See Mostaert, *Dict.* 472a.

[29] Both Rintchen and Heissig have *erike bolyan* «making a string». Rintchen (H) even has the additional words «on your neck», and it is evident that several words are missing in the present text.

[30] Heissig and R 59 spell *örösiyen*, yielding a better sense than *orošin*.

[31] It is evident that several words have been dropped here, but they can easily be restored by comparing with Heissig's and Rintchen's texts.

[32] Instead of *čalayai buruyu muu-yi büteden ečülgen*, Heissig reads *ǰaliqai mayu buruyu yabudal-tan-i čirekitele ečügen*, and Rintchen, *ǰaliqai buruyu omuytu yabudaltan-i doruyiltayulun ečülgen* «humiliating and bringing to an end the lazy, the wrong, and those with proud behaviour.» (R 59). Heissig has the same phrase in the preceding strophe. For *čireketele* see below. *Ečülge-* is better than *ečüge-*. *Büteden* in the present Ordos text, I assume, renders the Ordos word *bütüd-* «devenir complet; être complètement achevé» (Mostaert, *Dict.* 108a).

[33] The text reads *iteged*, but a correction by the Rev. A. Mostaert reads *eteged*. Heissig and Rintchen, too, have *eteged* (R 59). The words *büküi nom* appear neither in Heissig's nor in Rintchen's versions.

worthy have become numerous; the virtuous and the good have become.

5a few. Bringing an offering I worship You, Saintly Flag, who assure harmony[34] in a peaceful government.

Bringing an offering I worship You, Saintly Flag with the fierce power, who repress all enemies reducing them to ashes and dust.

Making an offering I worship You, Saintly Flag, who repress the pride of the insufferable[35] and evil-hearted enemies.

Bringing an offering I worship You, Saintly Flag, who make us praise the banquet[36] of the beneficient[37] noblemen, and who repress (our) own[38] hateful (enemies).

5b If we can make this offering once a day, we will enjoy health and peace without sickness; we will enjoy happiness without suffering; without epizootics we will be happy (every) summer and autumn.[39]

Making an offering I worship You, Admirable Saintly Flag, who drive[40] angry[41] enemies, thieves, and robbers a thousand leagues away, if we can bring this offering once a day; who in order to bring all sentient beings out of the dark samsara save them[42] with all the Laws.

6a Making an offering I worship You, Saintly Flag, who pacify those who fight[43] and quarrel among themselves; who take away the pest[44] of clever[45] enemies, cutting them down until they cry out,[46] and reduce them to ashes and dust.

[34] *Amurliyudči* is a misspelling for *amurliyuluyči*; see below p. 6a, line 2. Also Heissig's and Rintchen's (R 59) texts.

[35] For *üǰin yada*, see Mostaert, *Dict.* 749a: *üǰi-* «voir . . ., souffrir, endurer, subir . .»

[36] Heissig and Rintchen (R 59) read *qurim* «feast, banquet» certainly better than *qurma*.

[37] Following Heissig's and Rintchen's (R 59) version *tusatu*.

[38] Lit. «opposite.» Neither in Rintchen's nor in Heissig's texts.

[39] [*N*]*amur* has no diacritic mark for initial *n*-. Heissig and Rintchen (R 59) spell *namur*, in any case the only possible reading yielding a meaning.

[40] *Buruyuyči* is a deficient spelling for *buruyulayuluyči*. Heissig reads *buruyudayulǰu*.

[41] Heissig and Rintchen (R 59) read *ayuraltu*, but Kowalewski 38a has *ayuriltu*.

[42] Heissig reads *doliyči* (*doli-*: to trade, exchange), less satisfactory.

[43] *Kimaraqu*, better *kimuraqu*: see Kowalewski 2538a. Heissig has *kimuraldaqu* which is preferable; Rintchen (R 59, p. 62): *kimuraldun*.

[44] *Šilege*. Cf. Mostaert, *Dict.* 615a: «maladie contagieuse».

[45] Instead of *kinaltu*, Rintchen (R 59, p. 62) reads *enelgetü*: Kowalewski 167b: *enelgetei* «affligé, mortifié, souffrant». But a reading *enelgetei/enelgetü* breaks up the sequence of the alliteration and is not likely to be the original reading.

[46] Heissig in the present passage reads *čirgitele*; in another passage (p. 161) he reads *čirekitele*. This must be the verb *čirkire-* (Kowalewski 2189b) «crier, faire du bruit.» Rintchen (R 59, p. 62) reads *čar kitel-e*.

Saintly Lord-qaγan with great majesty;[47] Black Flag with vast jurisdiction,[48] who have become Lord of the Nations of the whole Earth;[49] who have become the support of the Nations in general; who have become Protector (of the Nations) of the World,[50] graciously deign to protect the imperial descendants[51] and [52] the common tax-paying people as well, and all the multitudes.

The day one makes the offering of incense early in the morning, it will be very good carefully to read (this) at one sitting.[53]

[47] *Süriy-e*: Kowalewski 1435a: «clarté, lueur, éclat; horreur, etc.» Heissig reads *yeke sür-e-tü*. Kowalewski 1434b: *sür*: «grandeur, majesté». These two words are evidently related.

[48] The words between brackets are added in the margin in the handwriting of the Rev. A. Mostaert.

[49] Correcting *dili* into *delekei* with Heissig and Rintchen (59, 62).

[50] Heissig: *Yiredemčü* [= *yirtinčü*]-*yin ulus-un*.

[51] Instead of *ulus*, Heissig has *oron*, Rintchen (R 59) reads *qan üres* yielding a better sense which I adopt in my translation.

[52] *Keged*, of course, is to be read *kiged*.

[53] *Šimda-* (Kowalewski 1507a): «se presser . . .; tácher de, s'efforcer de;» lit. «making one effort.»

MONGOL AND TURKIC WORDS IN THE LATIN VERSIONS OF JOHN OF PLANO CARPINI'S JOURNEY TO THE MONGOLS (1245—1247).

BY

DENIS SINOR (Indiana Univ.)

It is a well-known fact that of the earliest sources of Mongol history the texts written in Latin have a particular importance. On early Mongol history and customs the travel accounts of John of Plano Carpini and William of Rubruck, to mention only the two most important texts, contain a wealth of information not to be found elsewhere. It is also common knowledge that a good number of foreign words — many of them undoubtedly Altaic — can be found embedded in these accounts. Some of these have repeatedly attracted the interest of scholars dealing with the texts; others have received scant attention. No systematic study has been devoted to all of them. It is a fact that the numerous translations of these travel accounts that have been made into a variety of languages contain many relevant remarks, but they seldom go beyond perfunctory identifications and are proposed mostly by scholars specializing in Latin rather than in Mongol or Turkic. In what follows I propose to give an enumeration of and a short commentary on all the Mongol and Turkic words — with the exclusion of personal names — which were noted down in the West as a result of John of Plano Carpini's journey to the Mongols.

It may not be superfluous to sum up briefly the textual evidence concerning John of Plano Carpini's journey to the «Eastern nations» in 1245—1247.

Plano Carpini himself prepared two versions of his travel account, a shorter one which can be conventiently divided into eight chapters, and a longer one to which a ninth chapter was added. The best critical edition of Plano Carpini's own text — that made by Anastasius van den Wyngaert[1] — is based on six manuscripts of the shorter and two of the longer versions. The editor quite rightly discarded two later manuscripts known to him and was unable to find a manuscript once kept in Tournai but apparently lost. He was also unable to use a manuscript of the shorter version kept in the Bibliothèque de Luxembourg.[2] It is certain that other Carpini manuscripts

[1] In *Sinica Franciscana*, I (Quaracchi-Firenze 1929), pp. 1—130.

[2] Denis Sinor, *John of Plano Carpini's return from the Mongols. New light from a Luxemburg manuscript*: *JRAS*, 1957, pp. 193—206.

have survived but without their detailed examination it cannot be said whether they are reliable and, if so, whether they contain any new material.[3]

A short travel account by Carpini's travel companion Benedictus Polonus (Benedict the Pole) known in a number of manuscripts and edited by Wyngaert,[4] with remarks incorporated in the chronicle of Friar Salimbene, a personal acquaintance of Carpini, sheds additional light on the latter's journey. Carpini himself quotes a number of witnesses he met at some stage or another of his travel but, unfortunately, no written records by the hand of one of these men are extant. It is a debatable point whether the relevant material incorporated in the *Speculum Historiale* of Vincent of Beauvais can be considered independent evidence, or whether it is a compilation based on the accounts of Plano Carpini and Simon of Saint-Quentin. The original of the latter's narrative has not come down to us.[5]

In 1965 a new, important document was published.[6] To all appearance it represents an independent version of Plano Carpini's journey, written by an otherwise unknown Franciscan friar named C. de Bridia and finished on 30 July 1247. The text of this account, now generally referred to as the «Tartar Relation» (henceforth: TR), contains large parts which agree verbatim with Carpini's own accounts and it is generally thought, with the notable exception of those scholars who doubt the authenticity of the document, that the TR's principal source was the description of the Mongols given by Benedict the Pole. In Painter's words (p. 42) «we may identify TR as representing the hitherto missing portion of Benedict's own complete record of the mission». The original manuscript of the TR is lost. The one that was discovered, is a copy made around 1440 by an unknown scribe

[3] The 15th century manuscript Cod. Guelf. Weissenburg 41 of the Herzog August Bibliothek, Wolfenbüttel contains on 236v—254 v a Plano Carpini text which may be interesting. It is described on pp. 161—165 of Hans Butzmann, *Die Weissenburger Handschriften. Neu beschrieben.* [*Kataloge der Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel.* Die Neue Reihe. Band 10], Frankfurt am Main 1964. — A short visit to the library in the summer of 1968 did not permit a thorough investigation of the contents of this manuscript which I found difficult to read. I should like to express my gratitude to Dr. Butzmann and to his staff for the gracious welcome accorded to me.

[4] *Op. cit.* pp. 131—143.

[5] The text of Simon of Saint-Quentin has now been pieced together by Jean Richard, *Simon de Saint-Quentin. Histoire des Tartares* [*Documents relatifs à l'histoire des Croisades publiés par l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, VIII], Paris 1965. It is to be hoped that Professor Richard will give us a translation of this important text.

[6] In R. A. Skelton, Thomas E. Marston and George D. Painter, *The Vinland Map and the Tartar Relation*, (Yale University Press 1965).

and incorporated into a manuscript of Vincent of Beauvais' *Speculum Historiale*. Unfortunately, one feels tempted to say, the text of the TR is accompanied by a map which apparently includes the earliest known cartographic representation of both America and Japan. Such an early appearance of a map of America has caused a considerable sensation and, accompanied as it was with a fanfare of publicity, it has helped to create a fairground atmosphere not conducive to the sober scholarly assessment of the real value of the document. A certain haste to publish an edition of the two documents (the TR and the so-called Vinland Map) as soon as possible may account for the fact that this magnificent volume has more than its due share of imperfections. These affect not only the commentaries which can never be perfect, as is in the nature of things, but also the edition of the Latin text which, within two years of its publication, was superseded by a new and little known critical edition by Alf Önnerfors.[7] George D. Painter, the first editor of the text, has not only misread some passages, but has also mistranslated others. Corrections have been proposed by Alf Önnerfors,[8] Jean Richard[9] and possibly others not known to me. The study of the TR and the Vinland Map touches upon so many fields of research that it is virtually impossible to keep track of all the commentaries made.

To make things worse the very authenticity of the Vinland Map has been contested by a number of scholars. We cannot enter the controversy which has little to do with the topic of the present article. But it is quite clear that even if the Vinland Map is a counterfeit this fact alone does not necessarily cast doubt on the authenticity of the TR. Önnerfors, who examined the TR from the point of view and the knowledge of a medievalist, found the edition of the text weak, but saw no reason to doubt the genuineness of the text itself. Quite frankly, whilst one could find reasons for fabricating a pre-Columbian map of America, one would be hard put to pinpoint the

[7] *Hystoria Tartarorum C. de Bridia Monachi*, Kleine Texte für Vorlesungen und Übungen, 186 (Berlin 1967).

[8] *Textkritische und sprachliche Bemerkungen zur «Hystoria Tartarorum» des C. de Bridia*: *Mittellateinisches Jahrbuch*, III (1966), pp. 228—246.

[9] In his review of the *Vinland Map* in *Bibliothèque de l'École des Chartes* CXXV, 2 (1967), pp. 242—245. As this review may possibly escape the notice of specialists working in the Central Asian field, it may be useful to call attention to an important correction made by Richard to the translation of the text. What Painter translated as (TR 20) «Jochi Khan conquered first the country called Terkemen, secondly the Bisermins . . .» should read: «. . . conquered the country called Terkemen by the Bisermins».

reason that might prompt someone to fabricate the TR. To my knowledge only Nicholas Poppe[10] has raised doubt as to the authenticity of this text which, according to him «cannot be older than the XVII century». As he bases his arguments on the form of some of the Mongol words embedded in the text, my own attitude towards this opinion will appear in what follows, a complete examination of all the Mongol and Turkic words to be found in Plano Carpini's own account and in the TR.[11]

*

buri(th) «wolf». Tr 19 «burith dicitur lupus».

The word occurs in a passage which is an extended version of Plano Carpini V. 14 where, just as in the TR, the name *Burithebet* or its variants appear.

According to Painter «*Buri* means wolf in Turkish». The identification is basically correct. However, the Turkic word which is obviously meant here has always got an *ö* in the first syllable, e.g. *börü, böri*. In the Latin transcription *burith* would stand for **bürit*. Painter's translation of the relevant passage reads as follows: «On their way home from this country the Tartars conquered the country known as Burithebet. *Burith means wolf, and this name suits the natives well,* since it is their customs when their father dies to collect the whole family and eat his body *like ravening wolves.*» The passages in *italics* are those which, as Painter has noted, do not occur in Plano Carpini's text.

I would suggest that we are faced here with a popular etymology omitted or not known by Carpini, originating with someone, either Western or native, but obviously knowing a Turkic language. It is a typically pejorative etymology of the type which derives the name Tartar from the Tartarus.[12] The final *-th* can only be explained as a misunderstanding introduced in the written form of this etymology. Someone, either C. de Bridia himself or a

[10] *On some Mongolian words in the «Tartar Relation»*: *JSFOu* 68, 3, 14 pp.

[11] The words are listed in alphabetic order. All proper names and titles are excluded unless an explanation of the meaning of the word is given either by Carpini or by the TR. References are kept on a near-minimal level, sufficient to identify the word. No attempt is made to list all the cognates of the words occurring in the texts.

Numbers given after TR (e.g. TR 19) refer to the paragraphs as they appear in the edition of the TR. Chapters and paragraphs of the Carpini and Rubruck texts refer to the Wyngaert edition. When Önnerfors is cited without any further reference, his edition of the text is meant (cf. footnote 7).

[12] E. g. the *locus classicus* in the chronicle of Matthew Paris.

copyist, divided the name *Burithebet* into *Burith|ebet*, which is blatant nonsense, instead of *Buri-thebet* which makes excellent sense. Then, to make the etymology even more convincing, the Turkic *böri*, which in the Latin text should have been *bori*, became *buri*.

As we shall see presently, this is neither the only Turkic word embedded in the TR, nor the only popular etymology proposed in it.

col(on) «foot». TR 21 «Postremo venerunt ad eos qui vocantur Ucorcolon. Ucor tartarice latine dicitur bos colon pedes quasi bovis pedes».

It should be noted that the text has *Vrcolon*, but there can be no doubt that this stands for *Ucorcolon*. Painter reads *boves pedis* whereas Önnerfors, here followed, reads *bovis pedes*. The emendation proposed by Önnerfors complements Poppe's excellent observation (*op. cit. p.* 9), that Painter's reading, meaning «oxen of the foot», makes no sense in Latin.

In *colon* Painter correctly recognized the Mongol word *köl* «foot» which, however, he misspelled *kol*. Poppe agrees with this interpretation and sees in the final *-on* the Mongol genitive suffix, so that *ucorcolon* would really stand for «the (land) of the Ox-feet», with the Mongol word for land — e.g. *qaǰar*, which should have followed *ucorcolon* — being omitted in the text. An alternative explanation would be to see in the final *-on* the Mongol plural suffix *-n*. Semantically the solution would be perfect — «Ox-feet». The difficulty lies in the fact that in the Mongol language of the 13th century the use of the plural *-n* was rather narrowly circumscribed and I know of no other instance when a noun of this type would take it. The transcription *col* for *köl* is as accurate as can be expected. (Cf. also s.v. *ucor*.)

coni «sheep». TR 20 «Coniuzzu id est ovium aqua, coni enim tartarice oves dicuntur latine, uzzu vero aqua». This is the text as emended by Painter. The manuscript actually reads (4v) «cani enim grece tartarice oves dicuntur uzzum vero aqua».

Painter and Poppe (*op. cit. p.* 7) agree that *coni* stands for Common Mongol *qoni* «sheep». — On the name *Coniuzzu* see below, s.v. *uzzum*.

irgen «people». TR 13 «Narayrgen, id est homines solis, Nara enim tartarice sol dicitur latine Irgen homines».

The identification as noted by Painter is correct. This is Common Mongol *irgen* «people». For *Narayrgen* see below, s.v. *nara*.

kadzar «land». TR 18 «pervenerunt ad terram canum que appellatur tartarice Nochoy Kadzar . . . kadzar vero tartarice terra dicitur latine».

Painter equated the word with the Written Mongol *γaǰar*, but it is more accurate both linguistically and historically, to see here a rendering of the Middle Mongol *qaǰar* «land». Poppe (*op. cit. p.* 11—12) reaches the, in my

view, somewhat hasty conclusion that «the form *kadzar* cannot possibly have been communicated by Plano Carpini, Benedict or anyone who lived before the XVI century.» He bases this opinion on the belief that a «Middle Mongolian *qaǰar* would have been rendered, in a crude transcription, as *kadschar*, *cadjar* (*kadjar*) or *cajar* (*kajar*).» I think that this is going a little too far on rather flimsy evidence. If we are thinking of how *ǰ* could have been rendered in a Latin text of the 13th century, we might as well look into how it actually was rendered. The difficulty lies partly in the relative rarity of Mongol words with a *ǰ* noted down in Latin texts. However, there are a few, and the confused picture they give does not accord with what Poppe suggests. The name of Baiju for instance appears in Latin texts written with *ch* (e.g. Baachu, Bachon) or even in the form Baiotnoy (!!), and the standard form of the name J̌öči is Tosuc (!!). Clearly, the notation of the sound we transcribe as *ǰ*, but which we have never heard ourselves, caused some difficulty to 13th century travellers. By their standards, and measured with the standards proper to contemporary texts, *kadzar* seems a remarkably accurate rendering of *qaǰar*.

kara «black». TR 7 «Karakitais vel Nigri Kitais kara enim tartarice latine nigrum dicitur». Carpini V. 5 «Karakitai id est nigri Kitai». — Also in Rubruck XVII, 1 «Cara idem est quod nigrum, Catai nomen gentis, unde Caracatai idem est quod niger Catai».

The identification presents no problems whatsoever. This is the Turco-Mongol word *qara* «black».

nara «sun» Tr 13 «Narayrgen, id est homines solis, Nara enim tartarice sol dicitur latine Irgen homines».

Clearly identifiable: Common Mongol *nara(n)* «sun», well attested in the 13th century. One would expect to find a final *-n*, but with the general instability of this consonant in Mongol, I would not attach any importance to its absence here. When it comes to the phonetic accuracy of these transcriptions one should not be too exacting.

Although the aim of this article is to collect and to interpret the Turkic and Mongol words lodged in the TR and in Carpini's account, I feel that is it quite impossible not to make a few additional remarks on the term *Narairgen* in which we can see the first western mention of Japan. To the best of my knowledge this identification was first proposed, without any elaboration, by B. B. Szczesniak,[13] but the need for a fuller treatment is evident. The following few remarks may constitute a step forward in this direction.

[13] *Notes and remarks on the discovered Tartar Relation and the Vinland Map*: *JAOS*, 86 (1966), pp. 373–376, p. 376.

As is well known, Chapter V of Carpini's account — and now the corresponding parts of the TR — contains much interesting material about fabulous peoples, monsters and their like. In describing the progress of Chingis' armies eastward[14] the text relates how, at the easternmost point of this advance, they reached a country the inhabitants of which lived underground to protect themselves from the noise of the rising sun. The account is not only fabulous, it is also confused. TR 13 and 14 give a much more elaborate version of this passage and seem to clear some of the confusion. We are told of a woman, originating from the country where the sun rises, who was made a prisoner by the Mongols and stayed with them. She «asserted without a shadow of doubt that the aforesaid country is situated at the very end of the world, and beyond it no land can be found but the ocean sea. Wherefore, owing to the excessive proximity of the sun when it rises above the sea at the noment of sunrise, a crashing and roaring of such nature and magnitude is heard there . . . that no one dares to live in the open air . . .». As we have just seen, the inhabitants of that country are referred to in the TR as *Narairgen* «homines solis» i.e. «the people of the sun», the «sun people».

Let us now say a few words about the map attached to the TR, the authenticity of which has been challenged. Beyond sensationalism, there is no reason to call the Vinland Map by this name. It is a *mappa mundi*, a map of the tripartite world, Europe, Africa and Asia, with, in the northwest corner, the island which may represent America. Of the value of this indication I shall not speak. From our point of view the easternmost part of the map is more interesting. It shows a *Magnum mare Tartarorum*, east of Asia, with several large islands clearly marked. This Great Sea of the Tartars has no known cartographic precedent and, as for the islands, I would agree with M. Skelton's opinion: «We have the choice between supposing them a figment of the cartographer's mind or admitting the possibility that he drew them from more precise information about the islands to the east — perhaps Korea, perhaps the larger Japanese islands, whose outline indeed the delineation of the Vinland Map strongly recalls.»[15]

[14] It is regrettable that the most readable and probably most read English translation of Plano Carpini's account, as printed in *The Mongol Mission*, edited by Christopher Dawson (London—New York 1955) and in the more recent paperback edition entitled *Mission to Asia*, (Harper Torchbook 1966) should have «westwards» instead of the correct «eastwards» rendering of the original *ad orientem*.

[15] *The Vinland Map* . . . p. 152.

The legend written over the Great Sea of the Tartars says that «The Tartars affirm beyond doubt that a new land is situated in the outermost part of the world and beyond it no land is found but only the ocean sea». This legend reproduces almost verbatim a passage of the TR but twists the meaning of the original by speaking of a «new land» (*nova terra*) instead of the «a forementioned land» (*dicta terra*). The change puzzled Mr. Skelton[16] and even more the anonymous reviewer of the (London) Times Literary Supplement.[17] The *nova terra* has a ring that recalls the era of discoveries rather than the 13th century.[18] But we must not go any further here in the investigation of the vexed question of the map's authenticity. One thing does remain clear however: if the map is genuine then it gives the earliest known cartographic representation of Japan.

The name *Jih-pen kuo* 日本國 «country of the source of the sun» was used by the Japanese since the 7th century. The Chinese used different names, but *Jih-pen* was known in the T'ang period and the Hsin T'ang-shu records that «the name of *Jih-pen* originated from the fact that the country was near the place where the sun rose».[19] In the 13th century, the name and its meaning was well known in East and Inner Asia. Marco Polo knew it in the form of *Çipingu* as an «island to the sunrising», and so did the Persian historian Rashīd ed-Dīn.[20]

The Mongol *nara irgen* «sun people» is as good a calque of *Jih-pen kuo* as can be wished for. But did it actually exist? I know of no ancient Mongol text in which this or any other name of Japan is mentioned. Modern Mongol dialects have *Yapon* or its variants and no dictionary I know of lists any other name for Japan. However, when I asked my colleague Professor John Gombojab Hangin what, if any, other Mongol name of Japan was known to him, he immediately produced *naran uls* «the sun country», obligingly explaining that this was an obvious calque of the Sino-Japanese name.

The TR preserved the earliest Mongol name of Japan and, what is more important, it is the first Western text to mention Japan, preceding Marco Polo by a few decades. This fact seems to lend support to the theory that the easternmost island of the map accompanying the TR really does in fact

[16] *The Vinland Map* . . . p. 136.

[17] November 25, 1965.

[18] Noted also by Painter, *The Vinland Map* . . . p. 245, n. 3.

[19] K. Enoki, *Marco Polo and Japan*, in *Oriente Poliano. Studi e conferenze tenute all'Is.M.E.O. in occasione del VII centenario della nascita di Marco Polo (1254—1954)*, Roma 1957, pp. 23—44, p. 41.

[20] Paul Pelliot, *Notes on Marco Polo*, I, 1959, p. 608.

represent Japan and that, hence, the map is not a fake. However, the genuineness of the TR and the Vinland Map are not linked together indissolubly, and if the latter turns out to be a late fabrication, the TR should not be condemned as guilty merely because of association. Even if we disregard the evidence given by the map, the identification of the TR's *narayrgen* with Japan is virtually certain. I think it is fascinating to find that the earliest mention in Europe of Japan should be that country's Mongol name embedded in a Latin text.

nochoy «dog» TR 18 «pervenerunt ad terram canum que apellatur tartarice Nochoy Kadzar. Nochoy enim tartarice canis dicitur latine», TR 21 «dicuntur Nochoyterim Nochoy canis terim caput dicitur».

Painter's identification of *noqai* «dog» with literary Mongol is certainly justified. Poppe (*op. cit.* pp. 10—11) agrees but argues that *nochoy* is a modern Mongol form which «could not possibly have been transmitted by Plano Carpini or his companion, Benedict». I could not disagree more with this statement. Poppe's argument follows two lines. Poppe himself considers his first objection, namely that in Middle Mongol one would expect an *ay* rather than an *oy* diphthong in this word to be inconclusive. He is more adamant on the second issue, namely that in Middle Mongol the word had a medial voiceless velar stop (*q*) instead of the fricative *x* which the *ch* of the text would suggest. He quotes the words *can*, *coni*, *kara* in the TR to substantiate the argument.

First of all we must consider that in the instances quoted the consonant is in an initial and not in an intervocalic position. Secondly — and in general terms — let us not be too hard on the 13th century field-worker who first made these phonetic notations, or on the scribes who copied them. It is salutary to remind the reader that in all four instances in which the word occurs, the TR manuscript has in fact *nothoy*, and that the *nochoy* forms are but emendations. Finally let us cast our net wider and see whether this intervocalic fricative *x* was really unknown in Middle Mongol and the notation *q* cited by Poppe, of which I do not dispute the accuracy, exclusively used in the word for «dog». The matter can be checked quite easily as, strange as it may seem to us, «dog» was one of the Mongols' favourite personal names, attested from a variety of sources, dozens of times.

As the real point in question is not whether the Mongol word for «dog» was pronounced *noqai* or *noxai*, but whether it could be spelled in a Latin text of the 13th century with any other letter but *c* or *k*, I shall put forward my own argument first. In a letter dated April 10, 1287 and written by the Franciscan Ladizlaus, custos of Ghazaria, mention is made of two Mongol

princes, Thelebuga and *Nohay*.[21] If Fr. Ladislaus used *h* in Nohay in 1287, we should not look askance at C. de Bridia for spelling Nochoy with *ch* forty years earlier.

From our present point of view it is of secondary importance whether the medial consonant was really a stop or a fricative and I have some doubts as to its exact articulation. The name Noqai appears scores of times in Chinese sources of the Mongol period and it is written most of the time as 那海*No-hai*. It can be argued that *hai* was a character convenient to use for the notation of *qai* but the argument can also be reversed: surely *hai* is no proof of the word being pronounced with an explosive! Again, the Armenian spellings as *nuxa* in Grigor of Akanc'[22] or *noxay* in Kirakos of Gandzak[23] are in themselves no proofs against an aspirated pronunciation of the intervocalic consonant in *noqai*.

So here our case must rest, with the conclusion that the *nochoy* spelling of the TR in no ways impairs the general credibility of the text.

orda «dwelling (house, tent) of the members of the imperial family». TR 38 «Stationes can et principum ordea Tartarice appellantur». Carpini I. 5 «Unde cum essemus ante ordam, sic stationes apud eos Imperatoris et principum appellantur», IX, 11 «duxerunt nos ad ordam sive ad tentorium ipsius».

There is no reason to translate using Painters' «stations» for *orda*. The texts are quite clear. *Orda* is a house (*domus*) or a tent (*tentorium*).

The *ordea* form of the TR is certainly erroneus. The correct form is given by Carpini and we have here, as suggested also by Painter, the Coman word *orda*, translated in the *Codex Cumanicus* as «curia».[24] — It is not relevant to our purpose to examine here the complicated history of this word.

su «water». TR 3 «denominatur Zumoal, id est Aquatici Mongali, zu enim Tartarice aqua dicitur». Carpini V. 2 «Sumongal id est aquatici Mongali vocabantur». Also in Rubruck XXIX, 5 «erant populi qui dicuntur Su-Moal, hoc est Moal aquarum, su enim idem est quod aqua».

[21] Girolamo Golubovich, *Biblioteca Bio-Bibliografica della Terra Santa e dell'Oriente Franciscano*, II, Quaracchi-Firenze 1913, p. 444.

[22] Francis Woodman Cleaves, *The Mongolian names and terms in the History of the Nations of the Archers by Grigor of Akanc*: *HJAS*. XII, (1949), pp. 400–443, p. 424.

[23] *Le lexique mongol de Kirakos de Gandzak*: *Acta Orient. Hung.* XVIII, (1965), pp. 241–297, p. 282.

[24] The Coman references in this article are all taken from K. Grønbech, *Komanisches Wörterbuch*, Kopenhagen 1942.

It has long since been recognized that this is Common Turkic *su* «water». This form, without the final *-b* or *-v* as in earlier texts, is attested e.g. in the Leiden glossary.[25]

tartar «pulling, he who pulls». TR 3 «Tata enim latine trahere tartar trahens dicitur».

The manuscript has *grẹcẹ* (with deletion dots) instead of the expected **latine*, a mistake noted already either by the copyist himself or by one of the early readers of the manuscript. The short statement follows a longer one, present also in Carpini, in which the name Tartar (sic !) is derived from the name of the river Tatar (sic !). If we consider, as we should, the shortcomings of the manuscript which are especially emphasised here by the irrelevant introduction of the word *grece*, the facts emerge quite clearly: we have here a Turkic popular etymology of the name *Tartar*. It is particularly satisfying to note that, as popular etymologies go, this one makes sense.

There is a well-known Common Turkic verb *tart-* «to pull», or in Latin: «trahere», and *(a)r* is a much used participal form. Because of the ambiguity of the English *-ing* ending, the English translation given above is by far not as clear as is the Latin *trahens* which is indeed a most accurate rendering of a Turkic *tartar*. The word *tart-* is well attested in Old and Middle Turkic, including Coman, and quite a few of the occurrences have the participle in *-ar*.

The confusion in the presentation of this etymology, as it appears in the TR, is due either to the scribe or to C. de Bridia's western informant. While the etymology itself is obviously unwarranted, we have here another clear case, as e.g. in Burithebet, of an attempt at etymologizing. This is not the place to survey the various contemporary etymologies of the name of the Tatars, but it is fitting to recall that there are several of them. The etymology proposed by the TR has only slightly more absolute value than that noted by Grigor of Akanc', according to whom the name *tatar* means «sharp and swift».[26]

terun «head». TR 21«vel dicuntur Nochoyterim Nochoy canis terim caput dicitur, id est canis caput, Latine vero dicuntur canina capita».

Painter and Önnerfors both read *terim* (see above s.v. *nochoy*). The first occurrence has plene writing thus: *(nothoy)terim*; or *(nothoy)terun*. In the second occurrence the word is abbreviated thus: *teȓ*. The unknown copyist

[25] M. Th. Houtsma, *Ein türkisch-arabisches Glossar*, Leiden 1894, p. 82.
[26] Cleaves, *op. cit.*, p. 428.

of the TR was not sequential in his use of the dot over the *i*. In the above-quoted sentence he used it only twice, in the contested form **terim* or *terun* and in *canina*. In the second word the use of the dot obviously commends itself as without it the reader would be faced with five downstrokes which he could read *mu*, *um* or *nin*. I suggest that in writing down the Mongol word for dog, a word he did not know, the copyist or one of his precursors used the dot to help the reader to decide whether the ending of the word was *un*, *nu mi* or *im*. With four downstrokes all these readings were perfectly possible. The writing *teî* could stand for *terun* which to my mind is the correct form and is in fact identical with the Mongol word it transcribes.[27] It is for the same reason that in the same sentence we emend *nothoy* to read *nochoy*.

The Mongol forms were examined by Poppe (*op. cit.* p. 11) who identified them with Middle Mongol *teri'ün* or *terün*. The *terun* form proposed by me would be an exact reproduction in Latin script of the shorter Middle Mongol word. Again, the Armenian transcription *t'iron* of Kirakos of Gandzak[28] brings confirmation. According to Ligeti it stands for Mongol **terün*.

tümen «10,000»/*tuman* «darkness». TR 41 «decamillenarios id est decem milia sub uno quod Ruteni solent tumbas appellare». Carpini IV, 2 «decem vero millenariis preponetur unus, et ille numerus vocatur tenebre apud eos». Also in Rubruck XXIX, 49 «Tuman est numerus continens decem milia».

The only clear statement comes from Rubruck. This is why I had to bring him here into the picture. Moreover, his statement is correct. There is a Common Mongol word *tümen* «10.000», known also in most Turkic languages, including Coman. In fact, as the word appears already in the Orkhon inscriptions, i.e. about five hundred years prior to its appearance in any Mongol text, and as it is attested also in Tunguz, we might as well consider it an Altaic word. As the word exists also in Russian, тьма «10,000» the TR's statement is correct insofar as semantics go. Only the corrupt *tumbas* is in need of emendation. Painter suggests that TR *tumbas* should probably be emended to *tenebras*, a distinct possibility, with no semantic difficulties. His other etymological remarks may safely be disregarded. As he refuses to use diacritical marks, he does not even distinguish between *tümen* and *tuman*, pardonable if done by C. de Bridia, but less commendable in the 20th century.

[27] *terium* in Poppe *op.cit.*, p. 11 is probably a printing error, and so is *teriun* a few lines further down unless it is a slip of the pen.

[28] Ligeti, *op.cit.*, pp. 274--275.

I have quoted Carpini's text as an indirect evidence of his familiarity with another word meaning, according to him «darkness». As the Russian word тьма has the double meaning of «darkness» and «10,000», a number of Plano Carpini's modern commentators have explained this passage in Carpini's text with a reference to the ambiguity of the Russian word. This is a perfectly plausible explanation, but there might be another, equally possible.

It is not strictly relevant to our purpose, though probably apposite, to mention that a confusion is also possible within the Altaic vocabulary. Middle Turkic (e.g. Kāšγarī, Coman) has *tuman* «fog», represented also in a great number of living dialects ranging from the Chuvash *təman* to the Yakut *tuman*. The history of these words is extremely complex and probably we will never be able to disentangle all the relevant questions. These involve not only Altaic but also Iranian and Slavic linguistics and, as scholars working in one field usually do not read what scholars working in another write, there seems to be little hope of bringing together conflicting or parallel views. In his monumental work Gerhard Doerfer[29] has endeavoured to group much of the relevant material. He has not fully considered all the Turkic forms, some of which were rather perfunctorily listed by Iskhakov.[30]

I would like to assign to this file a series of Tunguz forms, ranging from the Juchen *tamagi* $<$ **tanma-gi* to the Manchu *talman*, with most of the forms being of the type *tamna*.[31] The meaning is always «fog, mist». Not without some caution, and provisionally, I would relate to this group some Finno-Ugric words, exemplified by the Finnish *sumu* «fog». I have some material to substantiate an Altaic *t-* $\sim$ Finno-Ugric *s-* correspondence, but an examination of the whole question must wait until some future date.

ucor «ox». TR 21 «ucor tartarice latine dicitur bos». The word undoubtedly represents the Common Mongol *üker* «ox» and was examined in this context by Poppe (*op. cit.* pp. 8—9). With *ö* and *ü* missing in Latin, the text gives as exact a transcription as possible in the circumstances given.

uzzum «water». TR 20 «Coniuzzu id est ovidum aqua, coni enim tartarice oves dicuntur latine, uzzu vero aqua». — On *coni* see above.

[29] *Türkische und mongolische Elemente im Neupersischen*, II, Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Veröffentlichungen der Orientalischen Kommission XIX, Wiesbaden 1965, pp. 567—568.

[30] Опыт сравнительного словаря современных тюркских языков, in Исследования по сравнительной грамматике тюркских языков, edited by N. K. Dmitriev and N. A. Baskakov, vol. IV, Moscow 1962, p. 60.

[31] Louis Ligeti, *Les inscriptions djurtchen de Tyr*: *Acta Orient. Hung.* XII, (1961), pp. 5—25, p. 11, where further Tunguz forms and references are given.

Coniuzzu and *uzzu* are both emendations introduced by Painter who, as appears from his footnotes, read *coniaxzu* and *uzzum* quite correctly. The *coniaxzu* of the manuscript cannot easily be dismissed, and if it is erroneous this is certainly not due to negligence by the copyist. He first wrote *conix*, or to be more exact *conıx*, without the dot. At this point he noticed that he had inadvertently omitted an *a*, crossed out the unfinished word and copied *coniaxzu*, this time putting the dot over the *i*.

The identification of *uzzu* with the Common Mongol *usu(n)* was made by Painter, and Poppe (*op. cit.* pp. 7—8) added some important commentaries. He pointed out that one would expect *usun* rather than *usu* in a text dating from the middle of the 13th century, but then one would also expect an *-n* at the end of *coni* in the compound *coniuzzu*. Poppe accepted Painter's emendation *uzzu* as the basis of his argument and it escaped his notice that the manuscript itself has (4v) very clearly *uzzum*. We thus have a nasal at the end of the word and we know that *-m* very often stands for *-n* in this type of notation. Thus the title *qan* is often transcribed with a final *-m* in Latin texts.[32] Painter made the emendation of *uzzum* into *uzzu* to fit the second part of *Coniuzzu* which, in its turn, is an emendation proposed to make the word consonant with Mongol *usu(n)* «water». I feel quite certain that we are faced here with an *uzzum* rendering of the regular Middle Mongol *usun*.

Now let us return to *coniaxzu*. Were it not followed by C. de Bridia's etymology, *axzu* would be read without any hesitation as *aq su* «white water', a river name very frequent everywhere in the Turkic world.[33] *Zu* (see s.v.*su*) occurs also elsewhere in the TR and *ax* is a perfect transcription of the Common Turkic *aq* «white». But, if so, how can one explain the Mongol *coni* at the beginning of the name? Are we faced here with a Turco--Mongol «macaroni» name? I hardly think so. The Common Turkic word for sheep is *qoy*, attested also in Coman. Its Genitive is *qoy* + *vowel* + *n* and if we were to slightly move the dot in *coniaxzu* to the left we would have a **coinaxzu* which then would be a near-perfect rendering of a Turkic *qoyun* and a perfect rendering of a Turkic *qoyin* Genitive, embedded in a Turkic *Qoyun* (or *qoyin*) *aq su* «the white water of the sheep». It is understood that such an etymology cannot be proven. Yet one could say that there is a

[32] E.g. the forms Cingiscam, Cingischam, Chingischam used by Simon of St. Quentin. See Jean Richard, *op.cit., passim.*

[33] D. M. Farquhar, G. Jarring, E. Norin, *Sven Hedin Central Asia Atlas. Memoir on maps*, vol. II, *Index of Geographical names*, [*The Sino-Swedish Expedition*, publication No. 49], Stockholm 1967, p. 13 lists ten of these.

greater a priori likelihood of a Turkic rather than a Mongol river name appearing in the territory of Comania. There are other Turkic words registered in the TR and there are several other attempts at popular etymologizing. No definite explanation of *coniaxzu* can be given. The first to attempt an etymology was, as far as we know, C. de Bridia himself.

**yul* «great?». TR 47 «fuissent nuncii magni pape quem vocant Tatari yul boba id est magnus papa».

The manuscript is quite clear and so is the meaning of the sentence. Although the usual Mongol term for the pope was *bab*, there can be no doubt that *boba* has the same meaning here. The difficulty lies with *yul*. According to Painter «*Yul boba* in fact represents the Turkish *Ulugh baba*». This statement then implies that a very clearly written *yul* stands for *uluγ*. The latter word never occurs with initial *y-* and neither in Turkic nor in Mongol do I know of a word *yul* meaning «great». There is a Turkic root *yul-* «to save, to redeem», well attested in Coman, but I would hesitate to connect this with the above-mentioned passage. I think the solution must wait until either we know more about the pope's names among the peoples of Inner Asia in the 13th century, or until a new meaning of Turkic *yul* turns up somewhere in a text. The equation with *uluγ*, based on the identity of two letters out of a possible five, seems to me too fragile to be convincing.

*

We have reached the end of this survey which extended over eighteen words. Of these the following are purely Mongol: *köl* «foot», *qoni* «sheep», *irgen* «people», *qaǰar* «land», *nara* «sun», *noqai* «dog», *terūn* «head», *üker* «ox», *usun* «water»; purely Turkic: *böri* «wolf»,*orda* «princely dwelling», *su* «water»; Turco-Mongol: *qara* «black», *tümen* «10,000», *tuman* «darkness, fog, mist» (?); Turkic etymologies: *tartar*, *qoyin aq su* (?); unsolved etymology: *yul*.

A word should now be said about the authenticity of the TR. Of the twelve possible Mongol words in the TR, Poppe (*op. cit.*) has examined five. He expresses misgivings about two of these, (*noqai* and *qaǰar*), fearing that they cannot possibly have originated in the 13th century. I think I have shown that Poppe's misgivings were not sufficiently founded (cf. above s.v. *kadzar* and *nochoy*). However, even if I were mistaken, there would be no justification in rejecting the overwhelming and converging evidence of palaeography, textual criticism *and* Altaic philology with arguments which, at best, are highly debatable and concern only the phonetic structure of two words. The authenticity of the Vinland Map is another matter with which we are not concerned here, but beyond any doubt, the TR is a document of considerable importance.

BEMERKUNGEN ZUR REFLEXIV-POSSESSIVEN DEKLINATION DER GEHEIMEN GESCHICHTE

VON

K. THOMSEN (Kopenhagen)

Es scheint, daß die meisten Mongolisten sich jetzt darüber einigen können, daß der chinesischen Transkription der *G. G.* eine Fassung in uigurischer Schrift zugrunde liegen muß, und daß die chinesische Transkription nicht die damalige gesprochene Sprache wiedergibt, sondern einfach wie man einen mongolischen Text in uigurischer Schrift am Anfang der Ming-Dynastie vorgelesen hat. In diesem Sinne schreibt L. Ligeti: «On n'a pas transposé ce livre [d. h. die *G. G.*] en «langue parlée», on en a simplement transcrit en chinois le texte mongol, en écriture mongol, tel qu'il se lisait à vive voix au debut des Ming» (*Les fragments du Subhāṣitaratnanidhi mongol*, *AOH*, T. XVII, Budapest 1964, S. 289). Auch wird es im allgemeinen angenommen, daß die Sprache der *G. G.* ungefähr denselben Lautstand wie jener der 'Phags-pa-Texte aufweist, und demzufolge nur vereinzelt da lange Vokale aufweist, wo diese — nach Schwund eines inlautenden Konsonanten — auf ursprünglich identische Vokale zurückgehen, z. B.: $\bar{a} < a'a < {}^*a\gamma a \sim {}^*a\beta a$; $\bar{e} < e'e < {}^*ege \sim {}^*e\beta e$; $\bar{u} < u'u < {}^*u\gamma u \sim {}^*u\beta u$ usw. D. h., wenn auch die chinesische Transkription der *G. G.* eine «künstliche» Sprache vertritt, die von Ligeti als «jargon livresque» bezeichnet worden ist, spiegelt sie jedoch vereinzelt den wirklichen Lautstand der damaligen ostmongolischen Umgangssprache wieder, der im Vergleich zu den arabischen Quellen zur Westmongolischen Umgangssprache lautlich als weniger fortgeschritten gilt. Vgl. L. Ligeti (*Trois notes sur l'écriture 'Phags-pa*, *AOH*, T. XIII, Budapest 1961, S. 236): «Il convient de faire remarquer que dans les documents mongols en écriture 'phags-pa on ne peut s'attendre à des voyelles longues que lorsqu'elles remontent à un précédent dissyllabique offrant des voyelles identiques, donc $\bar{a} < a'a$, $\bar{\ddot{a}} < \ddot{a}'\ddot{a}$, $\bar{u} < u'u$ etc. Cet état des choses est parfaitement confirmé par l'histoire phonétique mongole, particulièrement par les documents mongols en transcription chinoise des XIII—XIV siècles. (Les documents en écriture arabe reflètent une phase avancée de l'évolution phonétique, aussi leur témoignage est-il à ce propos, hors de cause)».

In einem Aufsatz (*Zwei türkisch-mongolische Korrespondenzreihen*. In: *Aspects of Altaic Civilization. Proceedings of the Fifth Meeting of the Perma-*

nent International Altaistic Conference. Indiana University Publications. Uralic and Altaic Series, Vol. 23, 1963, S. 235–7) habe ich gewisse Fälle, die für das Verhältnis zwischen der Umgangssprache und der uiguro-mongolischen Schriftsprache entscheidend sein können, behandelt. Die Schlüsse, die in diesem Aufsatz gezogen wurden, sind natürlich auch für die chinesische Transkription der *G. G.* gültig, insofern diese auf einer Fassung in uigurischer Schrift beruht.

Im erwähnten Afsatz wies ich darauf hin, daß türkische einsilbige Wörter, die auf *γ* oder *p* ausgehen, sowie türkische mehrsilbige Wörter, deren erste Silbe auf *γ* oder *p* ausgeht, im Schriftmongolischen (insofern das Schriftmongolische im Verhältnis zum Türkischen noch eine Silbe hat) eine einzigartige Vertretung aufweisen:

Kāšγ. *saγ-* «melken» = Schriftm. *saγa-* «id.»[1]
Uig. *qap-* «schließen» = Schriftm. *qaγa-* «id.»
Kāšγ. *saγri* «Leder» = Schriftm. *saγari* «Haut»
Kāšγ. *tapla-* «annehmen» = Schriftm. *taγala-* «id.»
Kāšγ. *tap-* «finden» = Schriftm. *taγa-* «erraten»
Osm. *čïban* < **čïpγ/qan* «Geschwulst» = Schriftm. *čigiqa(n)* «id.»
Kāšγ. *tïγraq* «stark» = Schriftm. *čigiraγ* «id.»
Kāšγ. *topraq* «Erde, Staub» = Schriftm. *toγoraγ* «id.»
Kāšγ. *boγ-* «würgen» = Schriftm. *boγo-* «lier».
Osm. *čopur* < **čopγ/qur* «pockennarbig» = Schriftm. *čoγoqor, čooqor* «id.»
Kāšγ. *toγrïl* «Jagdfalke» = G. G. *to'oril*, Propr.
Čaγat. *toγdaq* «Treppe» = Schriftm. *toγoday* «id.»
Kāšγ. *buγra* «Kamelhengst» = Schriftm. *buγura* «id.»
Kāšγ. *buγral* «Schaf mit weißer Kehle» = Schriftm. *buγural* «blanc-gris»
Kāšγ. *buγdai* «Weizen» = Schriftm. *buγudai* «id.»

[1] Als Beweis für ursprüngliche Zweisilbigkeit des Mongolischen bzw. des Gemeinaltaischen im Verhältnis zum Türkischen ist das angebliche mongolische Lehnwort im Solonischen, *saya-* «melken» oft von Poppe und andere herangezogen worden. Jedoch liegen sowohl Tung. **s-* als auch **č-* im Solonischen als *s-* vor. Das Heranziehen des Nertschinschisch-Tunguischen *čaγa-* «melken» zeigt, daß es sich kaum um ein mongolisches Lehnwort handelt. Nach Poppes eigener Theorie stimmt übrigens die kurze zweite Silbe nicht zum Mong. *sā-* «melken». (Vgl. N. Poppe, *On Some Ancient Mongolian Loanwords in Tungus*: *CAJ*, Vol. XI, No. 3, S. 191.)

D. h., in diesen Fällen weist das Schriftmongolische noch eine Silbe auf, und zwar mit demselben Vokal wie die der ersten Silbe. Da das Schriftmongolische regelmäßig nur da Identität der Vokale beider Silben zeigt, wo die entsprechenden türkischen Silben auf p oder γ (g) auslauten, muß die Qualität des Vokals der zweiten Silbe im Schriftmongolischen in diesen Fällen irgendwie durch den gleichartigen Charakter dieser beiden Konsonanten bedingt sein. Da nun die mongolischen Entsprechungen des türkischen p und γ (g) in den heutigen mongolischen Mundarten in intervokalischer Stellung geschwunden sind (ich bezeichne diese Konsonanten als $*b_1$ bzw. $*g_1$ im Gegensatz zu $*b_2$ und $*g_2$, die in den heutigen Mundarten bewahrt sind),[2] liegt es nahe anzunehmen, daß b_1 und g_1 auch am Ende einsilbiger Wörter, sowie am Ende der ersten Silbe im Mongolischen unter Dehnung des vorangehenden Vokals geschwunden sind.[3] D. h.: $*ab_1 > \bar{a}$, $*ag_1 > \bar{a}$ sowie $*ab_1a > \bar{a}$, $*ag_1a > \bar{a}$. Dagegen $*ab_2 > ab$, $*ag_2 > a\gamma$; $*ab_2a > aba$, $*ag_2a > a\gamma a$. In Übereinstimmung mit der traditionellen Notation, die $\bar{a} < *ag_1a \sim *ab_1a$ als $a\gamma a$ notierte, wurde $\bar{a} < *ag_1 \sim *ab_1$ in der uiguro-mongolischen Schrift ebenfalls $a\gamma a$ notiert, d. h. wir haben hier schon für den Anfang des 13. Jahrhunderts eine Entwicklung $*ag_1a \sim *ab_1a > \bar{a}$ und $*ag_1 \sim *ab_1 > \bar{a}$ postuliert.

Es ist einleuchtend, daß das Vorkommen von langen Vokalen in dem östlichen Gebiet des Mittelmongolischen unmöglich so sporadisch sein

[2] In dieser Frage gehen die Meinungen weit auseinander. Nach der Theorie von Poppe existieren intervokalisch nur die Phoneme $*b$ und $*\gamma(*g)$, die unter bestimmten Bedingungen (vor ursprünglichem oder sekundärem Langvokal) schwinden. Jedoch ist es bis jetzt nicht gelungen die Schwundfälle von $*b$ und $*\gamma(*g)$ überzeugend in Verbindung mit langem Vokal zu bringen, und die Bezeichnungen $*b_1$ und $*b_2$, $*g_1$ und $*g_2$ sind deshalb vorzuziehen, da sie über das bis jetzt konstatierbare nicht hinausgreifen. Was man nun auch von Poppes Theorie halten mag, eins bleibt jedoch sicher: Im selben Sprachzustand kann ein und dasselbe Suffix nicht unter denselben Bedingungen wie z. B. das reflexiv-possessive Suffix in der *G. G.*, bald als *-ban* (< **ban*) bald als *-'an* (< **-bān*) auftreten.

[3] Im Mongolischen existieren also die Gruppen $*g_1K$ und $*b_1K$, z. B. $*bug_1ra > b\bar{u}ra$. Dagegen waren die Gruppen $*g_2r$ und $*b^2r$ dem Mongolischen unbekannt (vgl. hierzu G. Clauson, *Turkish and Mongolian Studies*, London 1962, S. 207). Diese Verteilung erklärt eine scheinbare Unregelmäßigkeit in der Vertretung von Türk. $*w$ und $*q$, die in den Wörtern **küwrüg* «Trommel» und **o/uqruq* «Stangenlasso» im Mongolischen als b_1 statt zu erwartendes b_2, bzw. als g_1 statt zu erwartendes g_2 vorliegen. (Vgl. z. B. Muq. al-Ad.: *kūrge*; Khalkha: *ūrga*). Wie *TT VIII, G.* **70** zeigt, ist im Uigurischen *küwrüg* zu lesen. Das entsprechende mongolische Wort ist in den heutigen Dialekten unbekannt und schon 1648 in *A. T. n.* durch *kengerge* ersetzt worden. Die Transkriptionen *ke'ürge, kö'ürge, gü'ürge* der *G. G.* weisen alle auf späteres *ū* hin und vertreten schon, wie wir zu erweisen versuchen werden, in der *G. G.* ein *kūrge*.

kann, wie es die Texte in chinesischer Transkription und die 'Phags-pa-Texte unmittelbar vermuten lassen, wenn wir behaupten wollen, daß z. B. **say-* «melken» $>$ *sā-* nach dem Modell von **aγa* $>$ *ā* als *saγa-* in der uiguro-mongolischen Schrift (*G.G.*: *a'a*) notiert wurde. Einige Umstände in der Deklination des reflexiv-possessiven Suffixes im sogenannten Ostmittelmongolischen der *G.G.* scheinen mit Notwendigkeit darauf hinzuweisen, daß zwischen der Umgangssprache und dem vorgelesenen Mongolischen, dem «jargon livresque», eine noch tiefere Diskrepanz bestand als bis jetzt vermutet, und daß die Unterscheidung zwischen dem Westmittelmongolischen (mit einer fortgeschrittenen lautlichen Entwicklung, z. B. **uγa* $>$ *ō*, **iγa* $>$ *ā*) und dem Ostmittelmongolischen (mit einer weniger fortgeschrittenen lautlichen Entwicklung, z. B. **uγa* $>$ *u'a*, **iγa* $>$ *i'a*) sprachlich hinfällig ist — und somit nur geographisch von Belang.

Es ist auffallend, daß die reflexiv-possessive Deklination der Nomina im Schriftmongolischen (wenn wir vorläufig vom Nominativ, vom Akkusativ und vom Genitiv absehen) dadurch gebildet wird, daß ein reflexiv-possessives Suffix an das betreffende Kasussuffix tritt. Dies Suffix, dessen gemeinmongolische Formel wir als **ib$_1$an* veranschaulichen können (wo *i* vor auslautendem Vokal schwindet), wird in der uiguro-mongolischen Schrift verschiedentlich notiert (nach Vokal: *-ban* oder *-γan*, nach Konsonanten gewöhnlich *-iyan*), z. B.:

Dat.	*aqa-dur-iyan*	($<$ **ib$_1$an*)
Abl.	*aqa-ača-ban(γan)*	($<$ **b$_1$an*)
Instr.	*aqa-iyar-iyan*	($<$ **ib$_1$an*)
Komit.	*aqa-luγa-ban*	($<$ **b$_1$an*)

Unter der Voraussetzung, daß **ib$_1$an* (dessen *i* vor auslautendem Vokal schwindet) an das Kasussuffix tritt, können wir für den Nominativ,[4] den Akkusativ und den Genitiv folgendes 'ideale' Paradigma aufstellen:

	-n-Stämme	andere konsonant.St.	Vokalst.
Nom.	*mori-b$_1$an*[5]	*γal-ib$_1$an*	*aqa-b$_1$an*
Akk.	*morin-i-b$_1$an*	*γal-i-b$_1$an*	*aqa-yi-b$_1$an*
Gen.	*morin-u-b$_1$an*	*γal-un-ib$_1$an*	*aqa-yin-ib$_1$an*

[4] Eine Form ohne Kasussuffix, ein «Nominativ», vom reflexiv-possessiven Suffix ist eine grammatische Notwendigkeit vor gewissen Postpositionen, die den suffixlosen Kasus regieren können und bei der Apposition, vgl. z. B. *G. G.* § 68: *«köü-bän Tämüǰin gürigät-tä talbiǰu . . .»*

[5] Ob die Form *öki-b$_1$en* oder *ökin-ib$_1$en* im Nominativ die ursprünglichere ist, bleibt

Wenn wir nun diese «idealen» Formen mit den «realen», wie sie uns in der *G.G.* überliefert sind, vergleichen, ergibt sich folgendes Bild (wobei wir diejenigen reflexiv-possessiven Formen, die wir entweder durch einen Nominativ, einen Akkusativ oder einen Genitiv der einfachen Deklination ersetzen können, als Nominativ, Akkusativ oder Genitiv bezeichnen):

	-n-Stämme	andere konsonant.St.	Vokalst.
Nom.	$\begin{cases} +n\text{: } i'an \sim u'an \\ +n\text{: } ban \sim 'an \end{cases}$	$i'an \sim u'an$	$\begin{cases} yu'an \\ ban \sim 'an \end{cases}$
Akk.	$\begin{cases} +n\text{: } i'an \\ +n\text{: } ban \sim 'an \end{cases}$	$i'an$	$\begin{cases} yi'an \sim yu'an \\ ban \sim 'an \end{cases}$
Gen.	$+n\text{: } i'an \sim u'an$	$i'an \sim u'an$	$yu'an$

Wenn wir nun bedenken, daß (1) der Nominativ, der Akkusativ und der Genitiv in der einfachen Deklination in der *G.G.* restlos auseinandergehalten werden, daß (2) dieselben Formen dagegen in der reflexiv-possessiven Deklination durcheinandergehen, daß (3) $*b_1$ und $*g_1$ zwischen Vokalen geschwunden sind, und daß (4) *u'a* und *i'a* (insofern diese Gruppen nicht die beiden ersten Silben bilden) schon 1248 im Westen in *ā* zusammengefallen sind, scheint nur die Erklärung auf der Hand zu liegen, daß dieser Zusammenfall auch für die *G.G.* anzusetzen ist, und daß eben dieser für die scheinbaren «Unregelmäßigkeiten» in der reflexiv-possessiven Deklination verantwortlich ist.

Unter der Voraussetzung, daß *i'a* und *u'a* lautlich zusammengefallen sind (und indem wir von den Formen *ban*, *'an* absehen), können wir für die Deklination des reflexiv-possessiven Suffixes folgendes Paradigma aufstellen:

	Konsonantische Stämme	Vokalstämme
Nom.	$\begin{cases} i'an \\ u'an \end{cases} = \bar{a}n$[6]	$yu'an = y\bar{a}n$[6]
Akk.	$i'an = \bar{a}n$	$\begin{cases} yi'an \\ yu'an \end{cases} = y\bar{a}n$

dahingestellt und ist für die folgende Argumentation gleichgültig; ich bezeichne hier die Form *öki-*b_1*en* als Nominativ. In der *G. G.* gehen beide Formen regellos durcheinander.

[6] Solche zusammengezogene Formen, *ān/yān*, sind zwar schon in der chinesischen

$$\text{Gen.} \begin{cases} i'an \\ \quad = an \\ u'an \end{cases} \qquad\qquad yu'an = y\bar{a}n$$

D. h. ein Paradigma, das mit dem des heutigen Westmongolischen, des Mogolischen ganz identisch ist: Konsonantische Stämme: *-ān*, Vokalstämme: *-yān*. (Der Nominativ ist bis jetzt im Mogolischen nicht belegt. Der Akkusativ und der Genitiv können im Mogolischen auch mit dem Akk.-Genitiv Suffix *ī* der einfachen Deklination gebildet werden: *ī* + *yān*. Formen, die wir nur als *ān/yān* interpretieren können, sind auch in der letzten Hälfte des 14. Jahrhunderts, im Muq. al-Ad., belegt.)

Dies Paradigma scheint folgenderweise zustandegekommen zu sein: Der Akkusativ und der Genitiv der *n*-Stämme sind zusammengefallen (**i-b₁an* > *ān*, **u-b₁an* > *ān*) und haben durch den Zusammenfall formell einen (neuen) Nominativ gebildet,[7] der als der *n*-Stamm (d. h. ein Nominativ) + einfaches reflexiv-possessives Suffix *ān* (vgl. z. B. Dat.: *dur-ān* < **dur-ib₁an*) hervortritt.[8] Diese Form tritt folglich auch für den ursprünglichen Nominativ (*Vokal* + *b₁an*) ein, und wird in Übereinstimmung mit ihrer Herkunft (< *i'an* ~ *u'an*) notiert. Bei den restlichen konsonantischen Stämmen fiel der Nominativ (**ib₁an* > *ān*) mit dem Akkusativ (**i-b₁an* > *ān*) zusammen; formell ist hier wieder ein Nominativ (Stamm + reflexiv-possessives Suffix) zustandegekommen, der nach dem Muster des (neuen) Nominativs der *n*-Stämme für den Nominativ, den Akkusativ und den Genitiv eintritt und wie der Nominativ der *n*-Stämme notiert wird. Bei den vokalischen Stämmen hat der ursprüngliche Akkusativ, **yi-b₁an* > *yān*, einen neuen Nominativ etabliert, der in Übereinstimmung mit dem Nominativ auf *ān* der konsonantischen Stämme für den Nominativ, den Akkusativ und den Genitiv verwendet wird und somit den ursprünglichen Nominativ (*V* + *b₁an*) ersetzt. Die Notation erfolgt wie diejenige der konsonantischen Stämme, nur daß die Formen *yu'an* ~ *yü'en* hier fast Regel sind. (Dies scheint darauf zu beruhen, daß die uigurische Schrift ungern drei

---

Transkription der *G. G.* belegt, diese brauchen aber nur die Aussprache der Umgangssprache zur Zeit der Transkription zu vertreten.

[7] Der Nominativ ist u.a. dadurch charakterisiert, daß er für andere Kasus eintreten kann.

[8] Durch Antreten des Suffixes *ān* an den *n*-Stamm wird die Fusion von Stamm und Suffix verhindert, und die Sprache reetabliert hierdurch ihren suffigierenden Charakter; ähnliches gilt für die vokalischen Stämme.

Yod notiert: Wo die *G. G. yi'an* (z. B. *ibaḥa-yi-an*) notiert, stand demzufolge in der uigurischen Fassung entweder *yiγan* oder *yiban*.)

Wenn wir nun schließlich bedenken, daß der chinesischen Transkription der *G. G.* eine Version in uigurischer Schrift zugrunde liegen muß (die zwar weder die erste, noch die einzige war) die durch ihre Notationen von einem reflexiv-possessiven System wie das hier erwähnte zeugt, müssen wir dasselbe System auch für die Urform der *G. G.* ansetzen (insofern die Abschreiber möglichst treu ihrer Vorlage folgen) und somit den Zusammenfall von $*ug_1/b_1a$ mit $*ig_1/b_1a$ in *ā* postulieren, umsomehr als unsere älteste Quelle, die Činǧis Qan-Inschrift (etwa 1225), so kurz sie auch ist, die Form *-layai* < $*lug_1/b_1ai$ aufweist, die kaum anders als *lāi* zu interpretieren ist. Auch scheint es nicht mehr gewagt zu behaupten, daß Notationen wie *saγa-* der uiguromongolischen Schrift schon zur Zeit unserer ältesten Quellen ein *sā* vertreten,[9] das entweder auf $*sag_1/b_1$- oder $*sag_1/b_1a$- zurückgehen kann, und daß diese Notationen in der lautlichen Entwicklung einer früheren Zeit begründet sind, auf die nur die Sprachwissenschaft sporadisch Licht werfen kann.[10]

[9] D. h., insofern das betreffende Wort in den heutigen Dialekten Langvokal aufweist.

[10] Zur zeit unserer ältesten Denkmäler waren also g_1 und b_1 unter gegebenen Bedingungen geschwunden. Die nach diesem Schwund etablierten Langvokale wurden normalerweise zu jener Zeit durch $V\gamma V \sim VgV$ bezeichnet, gleichgültig welcher Herkunft sie auch waren, z. B. $\bar{a} < *ag_1 \sim *ab_1 \sim *ag_1a \sim *ab_1a$. Notationen mit *b* für $*b_1$ sind selten und z. B. in allen Wörtern, die türkische Äquivalente mit *p* haben, durch *g* ersetzt. D. h., vereinzelte Notationen mit *b* für $*b_1$ sind zu dieser Zeit als sprachgeschichtlich begründete Archaismen zu betrachten, die durch die (vorgelesene) Schriftsprache manchmal zu neuem Leben in den Dialekten geweckt wurden. Änderungen in den Notationen der Schriftsprache zugunsten der gesprochenen Sprache sind im allgemeinen schwierig feststellbar, wenn wir nicht über türkische Äquivalente verfügen; vgl. z. B. Türk. *qopuz* «Laute» = Schriftmo. *quγur, quur*; *G. G.*: *hu'ur*. Die mongolischen Formen entsprechen alle einer Aussprache $q\bar{u}r < *qob_1ur$. In anderen Fällen ermöglichen uns das Tuwinische und das Jakutische eine Korrektion unserer traditionellen schriftmongolischen Formen: z. B. Schriftmo. *tuγuǰi* ~ *tuuǰi*; das Tuwinische, das zwischen Mong. $\bar{u} < u'u$ (= Tuw. $\bar{u}$) und Mong. $\bar{u} < a'u$ oder *o'u* (=Tuw. $\bar{o}$) unterscheidet, bietet *tōžu* und lehnt hierdurch die schriftmongolische Notation, *tuγuǰi, tuuǰi* ab.

ZUR FRAGE DER BEDEUTUNG DES SINGULARSUFFIXES IN DER SPRACHE DER MONGUOR

VON

B. CH. TODAEVA (Moskau)

In den mongolischen Sprachen der Gruppe Kansu Chinghai auf dem Gebiete der Volksrepublik China gibt es bekanntlich eine Tendenz zur Bezeichnung der Singularität. Zu dieser Gruppe zählen wir die Sprachen Pao-an, Tunghsiang, die monguorische Sprache sowie die Sprache der gelben Yöguren (Shira Yögur), die sich voneinander bedeutend unterscheiden und bestimmte archaische Elemente aufbewahrt haben. In dieser Hinsicht nähern sie sich der Sprache der Denkmäler aus dem 13—14. Jahrhundert, wie auch dem Mogholischen und dem Dahurischen.

Die Sprache Pao-an sowie das Monguorische weisen bestimmte Merkmale auf, die weder für die gegebene Gruppe noch für die anderen mongolischen Sprachen charakteristisch sind. In diesen Sprachen können die Substantive nämlich ein, das Singular anzeigendes Nullmorphem oder eine besondere Endung bekommen.

In der monguorischen Sprache (Dialekt Hu-chu) ist das Suffix des Singulars *-ŋɢe* (*-ɢe*).[1] Die Varianten sind von dem Stammesauslaut abhängig — *-ŋɢe-* nach Stämmen mit vokalischem Auslaut (z. B. *funiɢe*[2] «Fuchs» — *funiɢeŋɢe* «ein Fuchs»; *sumu* «Pfeil» — *sumuŋɢe* «ein Pfeil»), *-ɢe* nach Stämmen mit konsonantischem Auslaut. z. B. *gol* «Fluß» — *golɢe* «ein Fluß»; *sʙāwaɢ*[3] «Frosch» — *sʙāwaɢɢe* «ein Frosch»).

Den ersten Hinweis auf die Existenz dieses Suffixes *-ŋɢe* (*ɢe*) finden wir in der Arbeit von A. Mostaert und A. de Smedt. Sie bemerken, daß das unbestimmte Adjektiv *niɢe* das Äquivalent des Artikels der westlichen

[1] In der Pao-an-Sprache ist das Formans des Singulars auch *-ŋɢe(-ɢe)*. Aber dieses Ausdrucksmittel der Singularität ist nur im Ta-ho-chia- Dialekt bekannt; In dem Dialekt Tung-jen fehlt es.

[2] In der monguorischen Sprache steht an Stelle des Mittelmongolischen *h* im Wortanlaut ein labiodentales *f*. Vgl. mgr.: *funige* (SM 108); MA 191 *hünegen*; IM *hünegen* (MA 438); L. 76 *hüngen*; mong. schr. *ünegen*

[3] S. mgr. *sbāwaɢ* (SM 331), tib. *sbal-pa*. In sämtlichen anderen mongolischen Sprachen ist das gemeinmongolische *menekei*, *melekei* verbreitet. S. Stamb. Wb. *menekī*, (Lig. 53), ferner MA 235 *menekei*; In der einen Abart des Hu-chu — Dialektes des Monguorischen — im Fulān nura heißt es *rʙāwaɢ*.

Sprachen ist, oft zu -ɢe gekürzt und in dieser Form, gleich den Suffixen an das Nomen geknüpft wird.[4]

Das Material, das wir zu der Zeit gesammelt haben, als wir die monguorische Sprache im Rahmen einer Expedition studierten, unterstützt die Theorie, daß -ŋɢe (-ɢe) nominaler Herkunft ist. Wir sehen darin die abgekürzte Form des Grundzahlwortes *niɢe* (eins). Dieses Zahlwort verwandelte sich infolge des Verlustes des Vokals der ersten Silbe bzw. der ganzen ersten Silbe in ein einsilbiges Wort, das zu dem Nomen hinzugefügt wird (wie die auxiliären Worte des Typs der Artikel).

Uns blieb aber die Chronologie dieser Ercheinung der monguorischen Sprache unklar. Wir können nicht genau sagen, ob sie das Resultat der Einwirkung der Sprachen anderer, in deren Umkreis sich die Träger der monguorischen Sprache seit Jahrhunderten aufhalten. Es ist jedenfalls anzunehmen, daß die Anwendung des Suffixes eine verhältnismäßig spätere und entschieden weniger verbreitete Erscheinung ist.

Es ist bekannt, daß die Reihenfolge der an den Stamm des Nomens gefügten Suffixe in allen mongolischen Sprachen die folgende ist: voran steht das Suffix des Numerus, dann das Kasussuffix. In dieser Hinsicht bildet die monguorische Sprache keine Ausnahme; in ihr steht das Suffix -ŋɢe(-ɢe) vor dem Kasussuffix und nimmt den entsprechenden Platz des Suffixes des Numerus ein.

Die Beweglichkeit, die Fähigkeit des Suffixes -ŋɢe (-ɢe), von der Distribution unabhängig unmittelbar auf den Stamm, oder aber auf die, zu dem Stamm hinzugefügten Suffixe (des Kasus oder z. B. der Reflexivität) zu folgen gibt uns die Möglichkeit, zwei Bedeutungen des Suffixes -ŋɢe (-ɢe) zu bestimmen:

1) Hervorhebung (Unterstreichung) und
2) Angabe der Singularität.

Im ersten Fall der Hervorhebung oder Unterstreichung folgt das Suffix -ŋɢe (-ɢe) auf die, schon an den Stamm geknüpften Suffixe, z. B. *t'ane āɢune*[5] *sdzeniŋɢe ɓźuɓźana*, wörtlich: «eurer Tochter ihre [das hervorgehobene

[4] *Le dialecte mongour parlé par les Mongols du Kansou occidental*, IIe partie, *Grammaire*, par A. Smedt et A. Mostaert, Peking 1945, p. 51.

[5] Es ist anzumerken, daß das Wort mit der Bedeutung «junges Mädchen», «kleines Mädchen» mit dem Endkonsonanten -*r* von G. N. Potanin aufgezeichnet worden ist. S. u. *aɢu* (Pot. P. 413) wobei in unseren Materialen *āɢu* (monguorisch), *aɢu* (Pao-an) zu finden ist, obwohl wir im Min-ho-Dialekt der monguorischen Sprache *aɢur* haben.

Wort] Haare sind dicht» *t'e sgilɒenaŋgɐ mulasam* ʙa,[6] wörtlich: «er gab sich seinen [das hervorgehobene Wort] Gedanken hin», d. h. «er überlegt etwas».

Im Falle, wo das Suffix *-ŋgɐ* (*-gɐ*) den Singular anzeigt, folgt es unmittelbar auf den Stamm, z. B. *ʙulēŋgɐ šenalbźi χoniŋgɐ t'ūsan yūguna*, wörtlich: «e i n Junge ging traurig, e i n e n Schaf treibend», oder z. B. *ādieŋgɐ da ānieŋgɐ īguna*, wörtlich: «es waren e i n alter Mann und e i n e alte Frau».

Folglich gibt es in der monguorischen Sprache zwei Konstruktionen mit dem Suffix *-ŋgɐ* (*-gɐ*):

Stamm	+ Kasussuffix	+ Possessivsuffix	+ *-ŋgɐ(gɐ)*
	+ *-ngɐ(-gɐ)*	+ Kasussuffix	+ Possessivsuffix

Wir können trotzdem nicht behaupten, daß der Gebrauch von *-ŋgɐ* (*-gɐ*) einen regulären Charakter trägt. Das bezeugen auch die Angaben eines anderen Dialektes der monguorischen Sprache, des Min-ho, in dem das von uns registrierte Suffix *-gɐ* nur in der Stellung unmittelbar nach dem Stamm vorkommt,[7] z. B. *ger* «Haus» *gergɐ* «ein Haus». Bezeichnend in dieser Hinsicht ist ein anderes Detail: dort, wo im Dialekt Hu-chu das Substantiv mit dem Suffix *-ŋgɐ* (*gɐ*) gebraucht wird, im Dialekt Min-ho das Grundzahlwort *nigɐ* in der normalen lexikalischen Bedeutung angewendet, z. B. *t'šʼitšeg nigɐ ʙut'a ubźeźaŋ* «(er) erblickte eine Blume», wörtlich «eine Gruppe von Blumen». In diesem Dialekt nimmt *nigɐ* den Platz vor dem bestimmten Wort ein, und verschmilzt damit nicht zu einer Einheit wie dies in dem Dialekt Hu-chu geschieht.

[6] *mūla* «denken, überlegen». Vgl. mgr. *mūla* = (SM 246); dem entspricht in der Pao-an- Sprache das Verb *sumu-*.

[7] Dasselbe ist für das Suffix *-ŋgɐ* (*-gɐ*) auch in dem Ta-ho-chia-Dialekt des Pao-an charakteristisch.

ON THE LANGUAGE OF THE MONGOL AND BURIAT VERSIONS OF THE GESER EPIC

BY

TS. B. TSYDENDAMBAEV (Ulan-Ude)

In this article the following versions of the *Geser* epic will be treated as sources:

1. *Arban ǰüg-ün eǰen Geser qaγan-u toγuǰi orusiba, degedü debter* «The Story of Geser-khan, Lord of ten countries, first book», published in 1955 by the Publishing House of Inner Mongolia which is a reedition of the Peking xylographic edition dating from 1716; referred to as *Gq*;

2. *Geser bayatur*, told by the tale-teller Paǰai, recorded by Čimiddorǰi and published by the Publishing House of Inner Mongolia in 1959; referred to as *Gb*;

3. *Abaj Geser*, told by Pjochon Petrov and recorded by I. N. Madason in 1940—1941, translated into Russian by A. I. Ulanov and published in Ulan-Ude in 1960; referred to as *AG*;

4. *Abaj Geser-xübün*, told by Manšut Imegenov and recorded by C. Ž. Žamcarano in 1906, translated into Russian by M. P. Chomonov and published in Ulan-Ude in 1961; referred to as *Gx*.

The study of the Mongolian epical work *Geser* as a document of oral folk poetry has advanced well thanks to the works of several scholars including S. A. Kozin and C. Damdinsuren in particular. But this is not the case with the linguistic features of the versions of Geser, because we only have available superficial observations of a general character put forward by single researchers of the epic of the Mongolian peoples. Bearing in mind this problem I have set myself the task of contributing to the collection of material that would provide a solid basis for us in the future in a deeper and more concrete linguistic analysis of the different versions of the Mongolian *Geser* as a linguistic document. Thus in this paper of mine I have tried to put forward some preliminary data referring to the comparative study of certain characteristics of the language of the Mongolian and Buriat *Geser* versions.

It will be firmly established from the list of my sources that there is a great gap in time between *Geser qaγan* (1716) and *Geser bayatur* (1959), while the gap between *Geser xübün* (1906) and *Abaj Geser* (1940—1941) on the one hand and between the Inner Mongolian Geser bayatur and its

Buriat versions, on the other can be neglected in such a short article as mine. In connection with this it is worth while remembering the remark of Damdinsuren who said: «The language of the Peking version differs to a great extent from the classical language of the Mongols, and, as it seems to me, it stands very near to the spoken language of the Oirats of Kuku-nor».[1] To put it in other words, we must above all take into consideration a number of concrete deviations in the language of the Mongolian versions themselves, conditioned firstly by the chronological gap among the publications of the documents, and secondly, by the different degrees of influence exerted by the spoken dialect on them.

B. Ja. Vladimircov who laid down the third period of the development of the Mongolian language as taking place from the 17th—20th centuries maintained: «At the very beginning of this period the Mongolian written language undergoes significant changes: old words and forms that became unintelligible drop out of use and a broad way is opened for the folk dialectal elements which are artificially archaized . . . .»[2] But this process of revival went even further in the Mongolian written language. Thus, by comparing the language of *Geser qayan* with the language of *Geser bayatur* we are able to indicate several conspicuous archaic forms that have gone out and are continuing to go out of literary use, and then some neologisms found to be typical of that age were preserved and accepted later on in the literary language. Let us look at the examples:

1) In *Geser qayan* the nouns in the locative are seldom used with the archaic suffix *-a*: *yurban sar-a-yin yaǰar-a qaraqu kümün* (*Gq* 259) «A man seeing to a distance of a three months' travel»; *sünesün-i tamu-yin iruγar-a orki* (*Gq* 263) «Leave his soul at the bottom of hell». But the same nouns were most often formed by another affix though also a literary one *-dur* or *-tur*: *erte nigen čay-tur* (*Gq* 1) «Once in olden times»; *Qormusta tngri burqan-dur mörgüy-e geǰü ečibe* (*Gq* 1) «Qormusta tngri went away to pray to God»; *arban dörben nasun-dur* (*Gq* 90) «At the age of fourteen»; *qamtu yabuqui-dur* (*Gq* 90) «When they travelled together». Nevertheless, in *Geser qayan* the most frequently applied suffix of the locative case of nouns was *-du* or *-tu* taken from the spoken language: *qotoniyan ebderegsen ǰüg-tü ečibe* (*Gq* 2) «they went in the direction of their ruined castles»; *degü-ṯüni ečibe* (*Gq* 3) «He started off to his younger brother»; *qan oron-tu saγuqu kesig nada bui ǰ-e* (*Gq* 6) «It is clear that I was fated to sit enthroned in the country of the

[1] C. Damdinsuren, *Istoričeskie korni Geseriady*, Moskva 1957, p. 56.

[2] B. Ja. Vladimircov, *Sravniteljnaja grammatika mongoljskogo pisjmennogo jazyka i chalchaskogo narečija*, Leningrad 1929, p. 24.

kingdom»; *yirtinčü-tü inggiǰü qubilǰu törökü buyu* (*Gq* 8—9) «He has to be born anew on earth».

In Paǰai's *Geser bayatur* nouns in the locative case are used nearly always with the ending *-du* (or *-tu*), while the suffix *-dur* (or *-tur*) and, moreover, *-a* occur only in stereotype expressions.

2) In the text of *Geser qaγan* nouns in the commitative with the obsolete affix *-luγ-a* are very seldom come across: *eǰen Geser qan-luγ-a* (*Gq* 253) «Together with the lord Geser qaγan»; this suffix of the case, however, may be written in a form assimilated with the stem and fused with the government: *-laγan* or *-legen*, or sometimes spelled *-lā* under the influence of the living pronunciation: *aq-a-laγan sedkil-tei bolusa morin-u deltei metü keüken törömüi ǰ-e degülegen sedkil-tei bolusa morin-u segül-tei metü keüken törömüiǰ-e* (*Gq* 51) «If [a girl] enters into an intimate relationship with her elder brother, she will bear a child with a horse's mane; and if she enters into an intimate relationship with her younger brother, she will bear a child with a horse's tail»; *noqai-la kelelčikü bolusa či sayin kümün bayinam* (*Gq* 78—79) «If you talk with a dog you are a brave man». It must be taken into account, however, that in *Geser qaγan* the nouns in the locative occur most frequently with the ending *-taj* and in the Geser baγatur the same suffix *-taj* is applied almost without exception.

3) In *Geser qaγan* the archaic compound ablative suffix *-deče* (or *-teče*) occurs in only a few instances: *erketü tngri-deče ǰayaγatai törögsen* (*Gq* 189) «He was born according to the predestination of heaven»; *üde-yin čaγ-tu baraγun-tača nigen keriy-e ayisui* (*Gq* 229) «At noon there flew a certain raven from the West». But in the *Geser bayatur* of Paǰai this affix is completely absent.

4) Though it does not often happen there are still obsolete verbs of the present-future tense with the suffix *-mu* (or *-mui*) that can be found in the Mongolian version of Geser, called temporarily *Geser-khan*: *demile tngri-yin köbegün bile kemeged ečimü bi* (*Gq* 4) «Whether I leave only because I am the son of heaven»; *bida eyimü olan mal qarayulǰu yabuǰi ödüi qoyosun yabumui* (*Gq* 23) «We tend such a great number of cattle and still we must remain hungry»; *ene Čotong noyan yalǰaγuraǰamu yakičam* (*Gq* 49) «This master Čotong has gone mad»; *bi medemü ta medenem ǰ-e* (*Gq* 67) «It is not me who has to know it, you were allowed to know it». In this sources, however, the present-future verb forms with the suffix *-nam* (or rarely *-m*) are applied with the greatest predilection. This suffix must have served as the verb-forming model of the spoken language at that time, i. e. at the end of the 17th and at the beginning of the 18th century. These verbs occur in the

book under discussion in such a great number that one can meet them on almost each page or at least each folio. For this reason we can present here only two or three examples to demonstrate its type: *doluγan ǰaγun ǰil saγuǰu bayinam bi* (*Gq* 2) «I live (literally: I sit) 700 years»; *ede bügüde-yin ügen-i ene bayinam* (*Gq* 5) «Such are their words»; *činu dergede bi saγun geküle oγoton-a ken alam* «If I am sitting with you, who will get the field-mice (literally «to kill the field-mice»)».

Even in 19th century literature we have verbs ending in *-nam* and sometimes *-mui*, *-mu* before us, but they do not appear any more in 20th century literature. Their place is taken by verbs of other suffix variants *-n-a* (rarely *-n*) of the spoken language. It is characteristic of the *Geser bayatur* that verbs in the present-future;tense have only got this suffix: *abuγad kelebel eyimü bayin-a* (*Gq* 2) «If we undertake to enumerate them, they are the following»; *čimeg bolun miralǰan-a* (*Gq* 3) «It sparkles as a jewel».

5) In the Peking edition of *Geser* there are archaic adverbia finalia with the suffix *-r-a*: *göröge-lür-e ečibe* (*Gq* 39) «They left for hunting»; *suburγan unaǰu dörben tabun anggi bolqur-a ečibe* (*Gq* 45) «Falling down, the stupa began to split up into four-five parts», whereas in the *Geser-bayatur* of Paǰai this adverb is not present at all.

6) In the text of *Geser qaγan* there occur some obsolete adverbia praeparativa with the suffix *-r-un*: *em-e qarabtur sibaγun ögüler-ün* (*Gq* 109—110) «The black she-bird said . . .»; *Geser qaγan ǰarliγ bolor-un* (*Gq* 110) «Geser qaγan was so kind as to declare . . .»; *J̌asa-siker asaγur-un* (*Gq* 184—185) «J̌asa-siker asked . . .». But this adverb is not applied in the *Geser-bayatur*.

The facts listed above demonstrate that the archaic literary elements of the classical Mongolian language did not dissappear from grammar all of a sudden but were gradually dropped. On the contrary, the obsolete words — as can be established on the basis of the evidence of the *Geser qaγan* text, were put aside from literature in a quicker process and with greater consistency. We cannot say the same, however, about the archaic auxiliary words, postpositions and particles. Like the grammatical forms they do not often have synonymic equivalents, thus their disappearance is only possible when in the living speech equivalents of similar functions arise and penetrate into the literary language. This might serve as an explanation for the survival up to the present of such obsolete words as e. g. *bülüge* (Cf. contemporary *-bile*); *-bui* (cf. contemporary *yum*) — affirmative-predicative particle; *böged* (it is used even to-day); *ba* (widely occuring in contemporary literature).

Attention should now be drawn to the elements of the spoken language, the penetration of the commonest words of which in literary products of

the initial period of the classical Mongolian language has been dealt with in the already mentioned famous comparative grammar of B. Ja. Vladimircov. In our analysis of the substitution of the archaic grammatical forms of the written language for forms of the same meaning of the spoken language, it was maintained that: 1) Together with the verbs ending in *-mu* or *-mui* the verbs with the suffix *-nam* were applied as well, and later on verbs with the suffix *-na* were applied almost exclusively; 2) Instead of the nouns in the locative terminating in *-a* and *-dur* or *-tur*, the nouns ending in *-du* (or *-tu*) were used most widely; 3) The nouns in the comitative with the affix *-luga* were dropped and the nouns ending in *-taj* took their place.

Beside the grammatical forms of the popular spoken language that gradually superseded their literary equivalents that has been already dealt with some other elements of the spoken language should be mentioned here, too. These elements were present in the classical Mongolian language in its initial stage but did not survive later. E. g. in the *Geser qayan* we can see that: 1) the nouns ending in the consonant *n* take the affix *-i* in the genetive: *bayan-i ökin* (*Gq* 8) «The daughter of a rich man»; *ökin-i köl* (*Gq* 9) «The foot of the girl»; *qan-i qatun* (*Gq* 101) «Wife of the khan»; the same nouns occur sometimes with the ending *-nai*: *olan čerig kenei bile* (*Gq* 283) «Who possessed this great army»; 2) Nouns ending in consonants have the affix *-yin* in the genetive similar to the nouns ending in vowels: *ger-ün modun* (*Gq* 23) «Timber for the house»; *tuγul-yin tustu* (*Gq* 24) «On account of the calves»; *mangγus-yin keüked-yin toluγai* (*Gq* 147) «The heads of the monster's children»; *Tümen-ǰirγalang-yin orkiγsan* (*Gq* 238) «Left by Tümen-J̌irgalang»; 3) Between the stem of the noun ending in a long vowel in the genitive and the affix *-yin* sometimes a joining consonant *-g-*, or the syllable *-gi-* appear: *tere maγu-gin aγ-a sübeyin-ni ǰiγaǰi ača* (*Gq* 154) «Show me how is it it possible to get near to this rascal»; *keriy-e-gi-yin kelegsen* (*Gq* 179) «The thing said by the raven». 4) Some genitive particles are represented in the spoken form *-te* (pronounced *-têê*) instead of the usual *-tegen* and there is *-γan* (pronounced *-γaan*) instead of *-ben*: *ger-de oroba* (*Gq* 24) «They returned home»; *aqai-γan* (*Gq* 202) «His elder brother»; 5) Another time we can observe an inversion of the parts of speech in the sentence; the subject is to be found after the predicate, the attribute stands after the word which is qualified by it, the adverb or complement follows the predicate: *qariǰu irebe Geser* (*Gq* 42) «Geser returned»; *ken-i bidan-i üge ǰöb* (*Gq* 117) «Whose words are right among us»; *čima-du següder-iyen üǰegülǰü yabunam buyu tere* (*Gq* 121) «He shows to you only his shadow». These variants of writing did not really become implanted into the literary language as is revealed to

us by the evidences of the *Geser bayatur* in which nouns ending in *n* take the vowel *-u* in the genitive (*Geser qayan-u abay-a* (*Gb* 5) «Geser qayan's uncle» (but nouns ending in any other consonant get an *-un*) *ayil-un keüked* (*Gb* 3) «The children of the neighbours); the genitive particles have their traditional representation (*čegejin-degen* (*Gb* 17) «On his bosom»); but a connecting syllable and inversion occur only rarely (*Arulu-you-a qatun-u-kini ariyum gegen jisü* (*Gb* 3) «The holy radiant face of the beauteous gentlewoman Arulu-you-a»; *kürčü irel-e Čotong ebügen* (*Gb* 18) «The old man Čotong has arrived»).

The data presented above reveal by all means definite changes that had taken place during the so called classical period of the Mongolian language. It seems that these alternations were conditioned by the widening function of the language itself. The written Mongolian language had in its earlier stage an organic ideological function. But at the end of the 17th and especially at the beginning of the 18th century in connection with the xylographic printing of preponderantly progressive books of revised works of the oral folk-poetry this language began to bear the great burden of spreading clerical and didactical literature among the people. Subsequently the lexical and grammatical elements of the spoken language were allowed to find their way into the language in order to make the written language accessible to the people and to make the literary products written in this language more popular. The elements of living speech appearing now in literature through writing were, however, not of such a wide-ranging, all-embracing character, as to be able to bring about a fundamental change in the language that still was and has remained the written language, containing and preserving the obsolete elements in its lexical-grammatical structure. This can safely be supported on the evidence of the Geser qayan and partly the *Geser bayatur* which are works of a popular character. The academician S. A. Kozin correctly maintains that «though the Mongolian *Geseriad* came down to us in a written form, nevertheless it is so densely full of fragments of oral folk poetry that it seems safer to regard this monument not as a purely literary but rather as a semi-literary appearance».[3] It appears from the above facts that in some other less popular but rather special genre of classical Mongolian literature the popular spoken phenomena present themselves in a much smaller degree, because the obsolete literary phenomena survived in them deeper and longer. But we have set ourselves the task of examining the folklore-epic genre and we have utilized the method of

[3] S. A. Kozin, *Epos mongoljskich narodov*, Moskva—Leningrad 1948, p. 186.

excluding everything from the comparison with the versions of the Buriat *Geser* that seems obsolete in a linguistic respect in the Peking edition of The Mongolian *Geser*.

The above treated Buriat versions of the *Geser* have been recorded from Cis-Baikalian (or so called Western) Buriats: Manšut Imegenov the teller of the *Geser xübün* came from the clan of Ašibagat and lived in the territory of the Ekhirit-Bulagats. Piochon Petrov, who related the *Abai-Geser* came from the clan Khangin living near the Angara and belonging to the Bokhan-Bulagat group of the Cis-Baikalian Buriats as regards their language. To put it briefly these versions of the Buriat *Geser* preserve the dialect of those Western Buriats that spread from the riverside of Angara as far as the Upper Lena.

Beginning the comparison of the Mongolian and Buriat versions of the *Geser* first we shall analyse the data referring to their lexical structure. 1) As was to be expected, most of the lexical deviations in the language of the Mongolian and Buriat versions of *Geser* are taken up by the vocabulary of every-day life. E. g. if the Mongolian versions have words of every-day use like *ger* (*Gq* 1) «house, yurt», *ayaγ-a* (*Gb* 37) «glass», *čongqo* (*Gq* 23) «window», *šatu* (*Gq* 106) «ladder», *ǰočilaqu* (*Gb* 8) «to entertain sy in one's house», *quraqu* (*Gq* 64) «to assemble, come together», *üǰekü* (*Gq* 95) «to see», *asaγaqu* or *asaγuqu* (*Gq* 10) «to ask», then the Buriat versions have the corresponding words, besides *ger* also *hüri* (*Gx* 24) and *sool* (*AG* 21), *tagsa* (*AG* 30), *sagaabar* (*Gx* 18), *duguj* (*Gx* 21), *ajšalcha* (*Gx* 14), *suglacha* (*Gx* 15), *guljdacha* (*AG* 33), *characha* (*Gx* 18), *huracha* (*Gx* 17). 2). It is a well-known fact that the expressions of relationship and quality, the names of heavenly bodies and phenomena belong to the strata of vocabulary which change relatively very slowly. And in fact, if we leave out of consideration the fact that the representatives of the Western-Buriat dialect ceased to be in contact with the representatives of the actual Mongolian language several hundred years ago in the treated version of Geser we may come across a number of fundamental words denoting relationship and cosmic phenomenon having the same form: LM *eke* ~ Bur. *êchê* «mother», LM *ečige* ~ Bur. *êsêgê* «father», LM *aq-a* ~ Bur. *acha* «elder brother», LM *degüü* ~ Bur. *düü* «Younger brother (or sister)»; LM *naran* ~ Bur. *naran* «sun», LM *sara* ~ Bur. *hara* «moon, month», LM *tngri* ~ Bur. *têngêri* «sky», LM *γaǰar* ~ Bur. *gazar* «earth» and others. But it is not the general expressions that deserve our greatest attention, but the different words denoting one and the same notion in our sources: *eǰii* (*Gx* 14; *Gb* 4) *êžii* and *ibii* or *iibii* (*Gx* 20; *AG* 70) «mummy», *emege* (*Gq* 20) *êmêgê* and *töödêj* or *ütöödêj* (*Gx* 12;

AG 16) «grandmother», *abu*[4] and *baabaj* (*Gx* 16; *AG* 19) «daddy», *gergei* (*Gq* 101; *Gb* 10) *gêrgêj* and *hamgan* (*Gx* 20) «wife»; *delekei* (*Gq* 3,*Gb* 1) *dêlêkêj* and *dajda* (*Gx* 15) «earth, world», *ǰun* (*Gq* 46) and *nažir* (*Gx* 19) «summer» and some others. 3) There are strata of a language which are extremely conservative to changes and almost inaccessible, such as the designations for the members of the body, pronouns, numerals, the most frequent verbs and nouns of quality. In fact, the majority of such words are common both for the Mongolian and for the Western Buriat dialects: a) LM *γar* ~ Bur. *gar* «hand», LM *köl* ~ Bur. *chül* «foot», LM *kelen* ~ Spoken Bur. *chêlin* «tongue», LM *nidün* ~ WBur. *nüdên* «eye», LM *toluγai* ~ WBur. *tolgoj* «head», LM *aman* ~ Bur. *aman* «mouth», LM *čikin* ~ Bur. *šêchên* «ear» etc.; b) LM *bi* ~ Bur. *bi* «I», LM *bida* ~ Spoken Bur. *bidi* «we», LM *či* ~ Bur. *ši* «thou», LM *ta* ~ Bur. *ta* or *taanar* «you», LM *ene* ~ Bur. *ênê* «this», LM *tere* ~ Bur. *têrê* «that», LM *ken* ~ Bur. *chên* «who» etc.; c) LM *nigen* ~ Spoken Bur. *nêgê* «one», LM *qoyar* ~ Bur. *chojor* «two», LM *γurban* ~ Spoken Bur. *gurba* «three», LM *dörben* ~ Spoken Bur. *dürbê* «four», LM *tabun* ~ Spoken Bur. *taba* «five» etc.; d) LM *idekü* ~ Bur. *êdichê* «to eat», LM *abqu* ~ Bur. *abacha* «to take», LM *ögkü* ~ Bur. *ügêchê* «to give», LM *bayiqu* ~ Bur. *bajcha* «to stand, to be found», LM *sayuqu* ~ Bur. *huucha* «to sit», LM *irekü* ~ Bur. *jerêchê* «to arrive», LM *yabuqu* ~ Bur. *jabacha* «to go, travel», etc.; e) LM *qara* ~ Bur. *chara* «black», LM *čaγan* ~ Bur. *sagaan* «white», LM *ulaγan* ~ Bur. *ulaan* «red», LM *yeke* ~ Bur. *jechê* «big», LM *sayin* ~ Bur. *hajn* «good, well», LM*mayu* ~ Bur. *muu* «bad, badly», etc. Apart from such a wide-ranging generality on the same fields of the vocabulary there are also certain differences: LM *uruγul* (*Gq* 55; *Gb* 7) but Bur. *ural* «lip»; LM *mörö* (*Gb* 45) but WBur. *êêm* (*Gx* 34; *AG* 28) «shoulder»; LM *öbesüben* (*Gq* 2) but WBur. *ööhêröön* (*AG* 25) «himself»; LM *bultu* (*Gq* 4) but WBur. *baran* (*AG* 20) «all»; LM *doluduγar* but WBur. *doloodjcho* (*Gx* 14) «seventh» LM *kelekü* (*Gq* 2) but WBur. *zugaalcha* (*Gx* 34) and *chêlêche* «to speak», etc.

Thus even this rough and hasty compilation of some strata of the vocabulary of the Mongolian and Buriat Geser versions leads us to infer that the deviations occuring in these sources embrace not only the superficial strata of lexicology but to some extent its depths as well. Subsequently we have every reason to believe that certain deviations of the vocabulary (above all phonetical, word-forming and lexical synonyms coming into being at an earlier stage of the language) were brought forth by a process of diffe-

[4] Literary *abu* or spoken *ab(a)*, a well-known Mongolian word.

rentiation in the language of Mongols that once used to possess a more or less common character. Other, more serious deviations were conditioned by the contact of the Mongols and Western Buriats with peoples of other languages. Our examples revealed to us that the lexicology of the Western-Buriats, often even the deeper strata of their vocabulary made way for Turkisms like *ibii* (or *iibii*) «mummy», *baabaj* «daddy», *töödêj* (or *ütöödêj*) «grandmother», *baran* «all», *sool* «yurt», and Evenkisms like *tagsa* «small glass» and others. This serves as a convincing evidence for the fact that the Buriat dialect developed independently of the Mongolian linguistic basis, all the more as there are many Tibetisms and Sinisms in the Mongolian language even in the superficial strata of its vocabulary while the Western Buriat dialects display mainly Turkic, Evenki and Russian elements. The differentiation of the Western Buriat dialect from the former Mongolian basis can be nicely demonstrated from their phonetic and grammatical divergences as well. But we must maintain that the phonetical comparison of the language of our sources bears a conditional character, as the Mongolian Geser versions, unlike the Buriat ones, represent literary documents. Nevertheless, their comparison from the point of view of phonetics is completely justifiable, because it is well-known in general, which sounds of the Mongolian spoken language are represented by certain letters. The most striking phonetic features of the Mongolian versions, as in Buriat in general, are the following: 1) The presence of the pharyngal consonant *h* instead of the sibilant *s*: Bur. *hajn* (*AG* 20) but Mong. *sayin* (*Gq* 5; *Gb* 45) «good, well»; Bur. *juhün* (*Gx* 14) but Mong. *yisün* (*Gq* 13) «nine»; 2) lack of affricates: Bur. *bulžumuur* (*AG* 18) but Mong. *bolǰumur* (*Gq* 43) «skylark»; Bur. *zùb* (*Gx* 16; *AG* 21) but Mong. *ǰöb* (*Gq* 1) «right, rightly»; Bur. *ši* (*Gx* 17) but Mong. *či* (*Gq* 1) «thou»; Bur. *sag* (*AG* 16) but Mong. *čaγ* (*Gq* 1) «time» etc.

The deviations of the grammatical forms in the Mongolian and Buriat *Geser* versions can be well illustrated by the following examples:

1) There is a certain difference in the use of the plural suffixes: while in the literary Mongolian the nouns ending in the firm consonant *n* take the plural suffix *-nuγud* (or *-nügüd*): *tuγulčin-nuγud* (*Gb* 35) «the calf-keepers», in the Western Buriat dialects as in Buriat itself the same nouns take the plural suffix *-uud* (or *-üüd*): *hajchanuud* «the beautiful», *chüünüüd* «people», etc.;

2) There are relatively greater differences in the use of the case-endings: a) The nouns of the Mongolian Geser version ending in the consonant *-n* take the affix *-u* or *-ü* in the genitive and the nouns ending in all other

consonants have the affix *-un* (or *-ü*): *burqan-u* (*Gq* 1) «God's», *qatun-u* (*Gb* 13) «princess'», *luus-un* (*Gq* 4) «of dragons», *qad-un* (*Gq* 4) «the khats'», *mal-un* (*Gb* 20) «of the cattle», *edür-ün* (*Gb* 13) «of the day», while the nouns of the Buriat *Geser* version ending in any consonant have the genitive suffix *-i* and *-ai* (or *-ei*): *narani* (*Gx* 26) and *naranaj* (*Gx* 27) «of the sun», *tüüni* and *tüünêj* (*Gx* 23) «of that or him or her», *chübüüni* (*Gx* 25) and *chübüünêj* (*Gx* 27) «the boy's», *gazari* (*AG* 16) «of the earth», but *nažiraj* (*Gx* 17) «of the summer», etc. In the Mongolian *Geser* versions the nouns ending in any consonant take the formant *-yin*: *qada-yin* (*Gq* 11) «of the mountain», *tal-a-yin* (*Gb* 12) «of the steppe», *dalay-yin* (*Gb* 15) «of the sea», *čay-yin* (*Gb* 12) «of the tea», *Aruluγou-a-yin öngge ǰisü* (*Gb* 13) «the appearance of Aruluγoo-a», while the nouns of the Buriat *Geser* version ending in short vowels take the genitive suffix *-jn* (or *-in*), the nouns ending in diphthongs take the genitive suffix *-n*, the nouns ending in long vowels the suffix *-in*: *êchêjn* (*Gx* 20) «the mother's», *harajn* (*Gx* 20) «of the month», *uulajn* (*AG* 16) «of the mountain», *têngêriin* (*AG* 17) «of the heaven dwellers», *ogtorgojn* (*Gx* 20) heavenly, celestial», *abachajn* (*AG* 18) «of the virgin»; b) The nouns ending in consonants take the accusative affix *-i* in the Mongolian *Geser* version and the nouns ending in vowels the affix *-yi*: *ǰarliγ-i* (*Gq* 1) order», *erdem-i* (*Gq* 4) «art, skill», *Čotong-i* (*Gb* 13), «Čotong», *abaγ-a-yi* «uncle», *miq-a-yi* (*Gq* 24; *Gb* 36) «meal», while the same nouns of the Buriat versions do not take any suffix in the accusative or take the suffix *-i*, rarely *-aje* (or *-êje*) after consonants, *-je* (or *-ie*) — after short vowels and *-je* — after diphthongs or long vowels: *hamgani* (*Gx* 20) «woman», *saarhaje* (*Gx* 13) «paper», *êgêšiie* (*Gx* 19) «elder sister», *abchaje* (*AG* 18) «virgin», *širêêje* (*Gx* 19) «table», etc.; c) The Mongolian *Geser* versions use the nouns in the ablative with the formant *-eče* (or *-ača*): *eke-eče* (*Gq* 8) «from the mother», *nada-ača* (*Gq* 3) «from me», *külüg-eče* (*Gb* 30) «form argamak», while the nouns in the same cases take the suffix *-haa* in the Buriat versions (and further according to the vowel harmony): *zachahaa* (*Gx* 17) «from the country», *gazarhaa* (*Gx* 25) «from a distance», *baabajhaan* (*AG* 18) «from his father», etc.; d) The nouns of the Mongolian versions ending in a consonant take the suffix *-iyer* (or *-iyar*), and the nouns ending in vowels the suffix *-ber* (or *-bar*): *ǰarliγ-iyar* (*Gq* 3) «according to the order», *ǰam-iyar* (*Gb* 12) «on the way», *čilaγubar* (*Gx* 15) «with stone», etc., while the Buriat versions have the ending *-aar* (further accoding to the vowel harmony) both in the case of nouns ending in a consonant and short vowels, the nouns ending in diphthongs or long vowels take the ending *-jaar* (and further according to the vowel harmony): *doljoobornuudaar* (*Gx* 25) «with

forefingers», *êêmêêrênj* (*AG* 27) «at his shoulder», *ùbêr bêjêêr* (*AG* 20) «with external side»; *duguǰjaar* (*Gx* 21) «on a ladder», *dalajjaar* (*AG* 74) «on sea, by sea», etc.;

3) Both in the Mongolian and the Buriat versions of the *Geser* there are single data that do not have any equivalents in either of the sources treated here. However, they can serve as an evidence for the difference in the usage of the verbal forms. On account of the small number of the selected examples we can refer here only to the past-tense verbs. In the Mongolian versions of the *Geser* verbs in the past tense take the suffix *-ba* (or *-be*) and rarely *-bai* (or *-bei*), *-ǰai* (or *-ǰei*) and sometimes *-ǰi*, *-la* (or *-le*) and rarely *-luya* (or *-lüge*): *ečibe* (*Gq* 1) «he departed, left», *amur mendü-ber sayuba* (*Gb* 2) «he lived in peace», *odbai* (*Gq* 14) «he left», *ireǰei* (*Gq* 19) «he arrived», *törüǰei* (*Gb* 4) «he was born», *eyimü yayum-a ese üǰele bi* (*Gq* 18) «I did not see such a thing», *uytul-a* (*Gb* 7) «he met», *ese ǰegüdülelüge bi* (*Gq* 108) «I did not dream». In the Buriat versions, on the other hand, we can find verbs terminating in *-ba* (or *-be*) and *-lai* (or *-lej*), adverbs ending in *-aa* or *-gaa* (further according to the vowel harmony): *uuba* (*Gx* 12) «he drank», *abba* (*AG* 21) «he took», *orchjoloj* (*Gx* 13) «he left», *dylee* (*AG* 21) «they defeated», etc.

The Buriat versions of the *Geser* have been directly recorded from the story-tellers, consequently they reveal remarkable differences in comparison with the Mongolian versions, which underwent a literary adaption. The greatest difference seems that in the latter works the auxiliary words often merge into the independent ones and such colloquial contractions mean a handicap in understanding the story for those who do not speak the Western-Buriat dialect. Thus e. g. The Western Buriats say: *Ibii malgajaa abachašnjaab?* (*Gx* 21) (from *abachašni* + *jaagaab*) «Mummy, would you take off your hat?», *habašjood* (*Gx* 29) (from *habaža* + *orchjood*) «flapping, beating», *gašir!* (*Gx* 54) (from *garaža* + *jerê*) «go out!», *dêêšêê gapchyma* (*AG* 4) (from *gapacha* + *juma*) «it arises», *gargaadjchoo* (*AG* 21) (from *gargaad* + *orchjoo*) «put out», *abšarbo* (*AG* 99) (from *abaža* + *orobo*)» «he took there», *òrlêgêênüdlimê* (*AG* 118) (from *òrlêgêêni* + *adli* + *jumê*) «something worse than a morning illusion», *charachymahaamda* (*AG* 204) (from *characha* + *juùmê* + *han* + *bide*) «we ought to have seen it», etc.

Considering the above mentioned facts and those revealing a similar character, we must take note of the significance of the deviations present in the language of the analysed sources. These differences are so intricate that even those who speak Mongolian do not always understand even the most general theme of the Buriat version of the *Geser* without a preliminary

study of its language, just as those speaking the Western-Buriat dialect will not be able to understand certain expressions of the Mongolian *Geser* version either.

In the general background of the linguistic deviations between the Buriat and Mongolian *Geser* versions the Mongolisms that have been pointed out first are of great interest. In order to make the problem clear we may point out that by the term Mongolism we refer here to such linguistical elements that are characteristic of the Mongolian language but are not characteristic, or even unfamiliar with the Buriat language.

Mongolisms are to be found in the *Abaj-Geser* of Piochon Petrov. In this work we have quite a large number of Mongolian words before us: *ênchê* (*AG* 16) (cf. Bur. *êldin, chongor, amgalan*) «peaceful, calm», *gagar* (*AG* 16) (cf. Bur. *hürchêj, chùjchêr*) «outstanding, famous», *abchaj* (*AG* 16) (cf. Bur. dial. *gaagaj, abgaj, êgêšê*) «elder sister», *ùröò* (*AG* 20) (cf. Bur. dial. *gooronso*) «tariff», *dordo* (*AG* 24) (cf. Bur. *doodo*) «lower», *ordon* (*AG* 35) (cf. Bur. *tura* dial., *bajšan*) «palace, building», *habacha* (*AG* 40) (cf. Bur. *sochicho*) «to beat, strike», *dùchêchê* (*AG* 50) (cf. Bur. *dütêlchê, ojrtocho*) «to approach», *êljšê* (*AG* 50) (cf. Bur. *zorjuuta, naarašna*) «messenger, herald», *dêrgêdê* (*AG* 74) (cf. Bur. *chažuuda*) «at, beside», *chaa* (*AG* 97), (cf. Bur. *chaana*) «where to», *ehe* (*AG* 111) (cf. Bur. *-gùj, -gùê* or *-bùê* dial.) «no», etc. In the *Abaj Geser* on the other hand phonetical Mongolisms occur but in a single case, e. g. the verb *suracha* «to ask» given both in its Mongolian form and with its Buriat equivalent in the canonized compound verb *huran suran baina* (*AG* 53) «to ask, inform». Grammatical Mongolisms, however, occur in the *Geser* variant in a somewhat greater number: the nouns ending in consonants take the dialectal Mongolian genitive suffix *-i* instead of the Buriat affix *-aj* (further according to the vowel harmony): *gazari* (*AG* 16) (cf. *gazaraj*) *têndê* «in the centre of the earth», *nêgê hajni* (*AG* 36) (cf. *hajnaj*) *hùldê* «the soul of a young man», *adahani* (*AG* 62) (cf. *malaj*) *mjachan* «beef(meal)», *goli* (*AG* 75) (cf. *goloi*) *uzuurta* «at the sources of the river», *boldogi* (*AG* 102) (cf. *boldogoj*) *šênêên* «in the size of a hill», etc.

The presence of Mongolian elements in the text of the *Abaj Geser* is in perfect accordance with the statements of the researcher of the Buriat epic, A. I. Ulanov, who said that the bases of the Mongolian *Geseriad* «were born near the Angara and penetrated into the basis of the epic of the Buriats».[5] A. I. Ulanov sets out this conclusion relying on the fact that

[5] A. I. Ulanov, *Vstupiteljnaja statjja, Abaj-Geser*, p. 7.

firstly, numerous details and chapters of the Mongolian *Geser* and the so-called Ungin variant of the Buriat *Geser*, including Petrov's *Abaj Geser* overlap — as to their subject-matters; secondly, among the Buriats near the Angara there live emigrants from Mongolia, thus we may assume that «they brought the epic of *Geser* with themselves in the 14th—16th century».[6]

A. I. Ulanov, however, suggests that the Ekhirit-Bulagat version of the *Geser* (above all the *Geser-chübün* of Manšut Imegenov) is «wholly independent and original, it has nothing to do with the Mongolian *Geseriad* and the Tibetan, Kalmuk stories of *Geser* either».[7] Nevertheless, we are led to infer that the Mongolian *Geser* has some elements in common with the *Geser-chübün*, even if not in such a great number as is the case when compared with the *Abaj Geser*: «The fight with the Mangadchajs, the hero turned into a horse by the Lobsogoldoi and several other motives of mythical character — A. I. Ulanov remarks — refer to the relationship of Mongolian and Buriat myths».[8] As is assumed by the same author, «this relationship should be dated to the first thousand years»,[9] i. e. to the period when (if we understand the author correctly) the ethnical differentiation among the Protomongols did not take place yet. This seems to be the reason why A. I. Ulanov stresses the common mythological basis that survived later in the epic pictures and he refers at the same time to their independence. Be this as it may, the fact is that in the Peking edition of the Mongolian *Geser* and in the Ekhirit-Bulagat variant of the Buriat *Geser* there are not only common elements of general character such as the fight of the hero with the monster mangus or mangadchais or the turning of the hero into horse or donkey, antilamaistic motives, but motives like the terrestrial birth of the hero into the family of aged parents and his having three celestial sisters. Even if one cannot establish the coincidence of certain proper names of the *Geser-chübün* of the Ekhirit-Bulagats with those of the Mongolian *Geser* with perfect confidence, because their resemblance is not too close: *Dasin Šööchör — J̌asa Šiker*, *Lobsogoldoj* or *Jobsogoldoj — Lobsaga*, still the identity of the hero's name in the Mongolian and Buriat versions

[6] *Ibid.*, p. 6.
[7] A. I. Ulanov, *Predislovie, Geser-Chübün*, p. 3.
[8] *Ibid.*
[9] *Ibid.*

cannot be regarded as accidental.[10] The same is true for the evidently Mongolian address of kind attention *abaj*, meaning «dear».

In connection with this we should like to point out that the text of the *Geser-chübün* of the Ekhirit-Bulagats reveals Mongolisms that belong mainly to the fields of phonetics and morphology. Thus, e. g. in the *Geser-chübün* we can find the following words recorded according to Mongolian pronunciation: *mêtêr gêsên* (instead of Bur. *gêhên*) *bêjeêrêê* (*Gx* 12) «immediately, at once», *mêdêên sajndaa* (instead of Bur. *hajndaa*) *mêdêbê* (*Gx* 13) «he learned it on account of his shrewdness», *huran suran* (instead of Bur. *huran*) *bajba* (*Gx* 14) «he asked, informed», *jalacha* (*Gx* 16) (instead of Bur. *ilacha*) «to overcome, defeat», *sajchan* (*Gx* 37) (instead of Bur. *hajchan*) «beautiful», *suurilchaža* (instead of Bur, *huurilchaža/ababa* (*Gx* 83) «he settled down», etc. In the *Geser-chübün* we find: a) nouns ending in a consonant with the genitive affix *-i*: *ùbùli* (together with *ùbêlêj*) *chùjtên* (*Gx* 16 and 19) «winter frost», *basagani* (cf. *basaganaj*) *êchê* (*Gx* 24) «the mother of the girl», *tere chojori* (cf. *chojoroj*) *jerchêdê* (*Gx* 24) «At the arrival of those two», *narani* (cf. *naranaj*) *ùröölê* (*Gx* 25) «half of the sun», *chübüüni* (together with *chübüünêj*) *duun* (*Gx* 25 and 28) «the cry of the boy», etc.; b) Verbs in the 3rd person imperative with the suffix *-tagaj* (further according to the vowel harmony): *jerêtêgêj* (*Gx* 15 and 71) (instead of Bur. *jerüüžê*) «let him arrive», *abtagajg* (*Gx* 147) (instead of Bur. *abuuža*) «let him catch», *orchitogoj* (*Gx* 147 and 148) (instead of Bur. *orchjuuža*) «let him leave» etc. Among the Mongolisms of the *Geser-chübün* there are some lexical loans, too: *ogtorgoj* (*Gx* 18) (cf. *têngêri*) «sky, firmament», *têêbêrlêchê* (*Gx* 94) (cf. *ašacha*) «to put in, deliver» and some others.

The evidences of the Ekhirit-Bulagat version of the *Geser* treated here can be linked with the suggestion that the Ekhirit-Bulagat Buriats got their name from a small Mongolian group consisting of the Ikires-Chonkirats,[11] who — in my opinion — took refuge in the scarcely accessible Cis-Baikalia after the defeat of J̌amuka's anti-Činggis plot and who lead part of the Protoburiat clans in the beginning of the 13th century. It is reasonable to assume that these Ikires brought the weekly developed basis of the story of *Abaj Geser*, the brave hero fighting for the benefit of his people. If we accept this possibility, it seems quite natural that comparing the fully developed versions of the *Geser* becoming famous after five centuries with the Mongols and after seven centuries with the Ekhirit-Bulagat Buriats

[10] The Geseriad has naturally spread over a much wider region, but it is quite another thing.

[11] Cf. G. N. Rumjancev, *Proischoždenie chorinskich burjat*. Ulan-Ude 1962, p. 53.

we find only a few common traits like the name of the hero only and some elements of the subject-matter and language.

Finally there is no doubt that there are Mongolisms present in the Buriat versions of the *Geser* and some overlaps in the subject-matter of the Mongolian and Buriat versions. In our opinion these connecting motives reveal the fact that the Buriat versions take their origin from earlier Mongolian versions and there is not much prospect of assuming a separate origin of a special Buriat *Geser*.

To provide a solid basis for suggesting the independence of the Buriat *Geser* scholars sometimes refer to the fact that the Buriat versions are always told in verse, while the Mongolian versions are rendered in prose. The question of the artistic-poetical side of the language of the epical works — including the *Geser* — is a wide-ranging problem and we regard it as being outside our present task in this short article. We should like to point out that investigating the two basical Buriat versions of the *Geser* it seems rather difficult to consider the form of their language to be verse, especially since alliteration, a compulsory element of the Buriat verse is applied only sporadically. It would be more correct to maintain that the *Geser-xübün* of Manšut Imegenov and the *Abaj Geser* of Piochon Petrov are told in rhythmical prose that is easily understandable, because the Uligers (epical works) are told in a recitative way by the Buriats, and all the other Mongolian tale-tellers. Consequently the Buriat *Geser* versions cannot be separated from the other Mongolian versions in this respect either.

The national and local feature of the contents of the *Geser* versions is quite another problem. There is no doubt that the *Geser-xübün* of the Ekhirit-Bulagats, the *Abaj Geser* of Angara or other variants have long been transformed into Buriat stories both as far as their subject-matter and language are concerned. The Mongolian Academician Damdinsuren is right when he states: «the *Geseriad* spread widely through oral transmission why it is not permissible to study the Buriat-Mongolian versions without Buriat-Mongolia, the Mongolian variants without Mongolia, the Tibetan variants without Tibet. At the same time their mutual interrelations must not be neglected either. As is well-known all the peoples of Central Asia the different groups of Mongolian, Turkish and Tibetan population through the long process of their historical development entered into the closest connection with one another both in the field of economics and in the creation of their cultural values».[12]

[12] C. Damdinsuren, *op. cit.*, p. 164—165.

ZUR FRAGE DES VERHÄLTNISSES DES ALTMONGOLISCHEN ZUM MITTELMONGOLISCHEN

VON

MICHAEL WEIERS (Bonn)

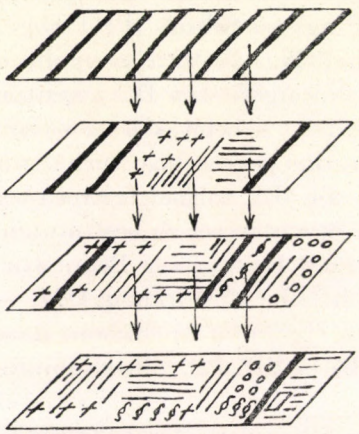
Das Schriftmongolische des 13. u. 14. Jh., repräsentiert durch das System der uiguro-mongolischen Schrift (UM.), gilt in der Mongolistik lautgeschichtlich allgemein als eine altmongolische Sprache, während die mit chinesischen Silbenzeichen (SM.) und in Quadrat- oder ḥP'ags-pa-Schrift (PP.) abgefassten Dokumente des 13. u. 14. Jh. lautgeschichtlich als Mittelmongolisch eingestuft werden.[1] Dass es sich bei den mittelmongolischen Dokumenten ebenfalls um schriftsprachliche Zeugnisse handelt, scheint klar erwiesen zu sein.[2] Nachstehend soll nun versucht werden, das gegenseitige Verhältnis dieser mongolischen Schriftsprachen des 13. u. 14. Jh. anhand bestimmter lautlicher und morphologischer Erscheinungen etwas näher zu bestimmen. Das Ergebnis dieser Untersuchung will ein kurzer Beitrag zur Beantwortung folgender Frage sein: Ist die sprachgeschichtliche Entwicklung UM. → SM. PP. aus dem uns überlieferten Material so eindeutig zu ersehen, dass wir von einer Entwicklung UM. (Altmongolisch) → SM. PP. (Mittelmongolisch) sprechen dürfen?

Bevor wir hinsichtlich dieser Frage einzelne Besonderheiten behandeln, scheint es angebracht, einige allgemeine Bemerkungen vorauszuschicken. Mit grösster Wahrscheinlichkeit hat die mongolische Sprache auch schon vor ihrer ersten schriftlichen Fixierung bestanden. Auch dürften vor der «literarischen» Zeit bei den Mongolen Dialekte gesprochen worden sein, sodass die uns überlieferte Sprache des UM. möglicherweise auf einem zur Schriftsprache erhobenen Dialekt beruht. Entspricht letztere Annahme der Wirklichkeit, kann man beim UM. nicht mit Sicherheit von einer altmongolischen Sprache sprechen, sondern eher von einem zur Schriftsprache erhobenen Dialekt der Wende des 12. zum 13. Jh. Da es in sprachlichen Dingen keine unveränderliche Dauer gibt, ist eine jede Sprache nach Verlauf einer gewissen Zeit sich selber nicht mehr gleich. Diese Veränderungen

[1] Vgl. N. Poppe, *Khalkha-Mongolische Grammatik*, Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Veröffentlichungen der orientalischen Kommission, Band 1, Wiesbaden 1951, Einleitung S. 4.

[2] Vgl. M. Weiers, *Untersuchungen zu einer historischen Grammatik des präklassischen Schriftmongolisch*: *Asiatische Forschungen*, Band 28, Wiesbaden 1969, Einleitung S. 3 ff.

werden nun aber nicht in einem ganzen Gebiet einheitlich sein, sondern von Ort zu Ort verschieden; man konnte noch nie und nirgends feststellen, dass eine Sprache sich auf ihrem ganzen Verbreitungsgebiet in gleicher Weise verändert hat. Örtliche und vor allem zeitliche Faktoren spielen also im Leben einer jeden Sprache eine primäre Rolle, auch hinsichtlich des uns in Texten überlieferten UM. Stellen wir die aus den vorangegangenen Überlegungen gewonnene Situation einmal schematisch dar, ergibt sich folgendes Bild, wobei wir eine einheitliche, uns nicht überlieferte und im einzelnen unbekannte mongolische Sprachform als Ausgangspunkt annehmen.



Ausgangspunkt A. (unbekannt)

Entwicklungsstufe 1 (unbekannt)

Entwicklungsstufe 2 (unbekannt)

Entwicklungsstufe 3 (§ oder + oder eine andere Kombination ist UM.)

Da wir nicht wissen, wieviele Entwicklungsstufen das Mongolische bis zu dem uns in Texten greifbaren Erscheinen des UM. durchlaufen hat, ist auch nicht bekannt, wie komplex die sprachliche Situation bei den Mongolen zum Zeitpunkt der Schaffung der uiguromongolischen Schriftsprache bereits war. Folglich ist es auch vorerst nur vom zeitlich relativen Überlieferungsstand des UM. als der ersten mongolischen Schriftsprache her gesehen zulässig, die Sprache des UM. lautlich als Altmongolisch zu bezeichnen.

Vor diesem sprachgeschichtlichen Hintergrund wollen wir nun das zur Beantwortung obig gestellter Frage einschlägige Sprachmaterial untersuchen. Hierbei erhebt sich gleich die Frage: Welches sind die Kriterien, die das sogenannte Altmongolische (UM.) vom Mittelmongolischen (SM. PP.) trennen? Folgende rein sprachliche Gründe werden hierfür angegeben.[3]

[3] N. Poppe, *op. cit.*, S. 5. Ders., *Grammar of Written Mongolian*: *Porta Linguarum Orientalium*, Neue Serie 1, Wiesbaden 1954, S. 1.

1. Das Altmongolische besass am Wortbeginn einen stimmlosen labialen Plosiv **p*, der sich im Mittelmongolischen zu *h* entwickelte.
2. Das Altmongolische hat in intervokalischer Position stimmhafte hinterlinguale Klusile, die unter bestimmten Bedingungen im Mittelmongolischen verändert werden oder ganz schwinden.
3. Das Altmongolische Ablativsuffix ist **-ča* und später *-ača* gewesen, während das Mittel- und Neumongolische meistens nur ein Suffix *-āsa* kennt, das eine Sonderentwicklung des Suff. **-ača* ist.
4. Der altmongolische Wortschatz unterscheidet sich sehr stark von dem mittel- und besonders dem neumongolischen Wortschatz.

Der erste Punkt ist für vorliegende Untersuchung insofern von untergeordneter Bedeutung, als das anlautende **p* ein nur erschlossener Wert ist.[4] In den hier zu untersuchenden Quellen — und einzig solch überliefertes Sprachmaterial bildet die Grundlage unserer Studie — ist dieses anlautende **p* nicht belegt. Belege für den laryngalen Spiranten *h* am Wortbeginn sind hingegen häufig, wenn auch nur im SM. und PP.: *hirgen*, *harban*, *hečʿus*, *hačʿi*, *hukęr*, *hula'an* etc. Das UM. hat auch hier überall den Wert Null. Dass man sich für das UM. des 13. und 14. Jh. ein anlautendes *h-* aber dennoch artikuliert vorzustellen hat, wird anhand einiger Umschreibungen mongolischer Eigennamen in nichtmongolischen Parallelübersetzungen zu Dokumenten des UM. deutlich, z.B.: UM. *Indu* entspricht chin. *Hsin-tu* etc.[5] Der Grund dafür, dass das UM. den *h*-Anlaut nicht bezeichnet hat, wird wohl darin zu suchen sein, dass die Uiguren, von denen die Mongolen die Schrift übernahmen, für *h-* keinen speziellen Buchstaben besassen. Hinsichtlich des ersten Punktes dürfen wir also UM., SM. und PP. einander gleichsetzen.

Punkt zwei ist eine bereits vieldiskutierte Erscheinung. Die beiden einander entgegengesetzten Hauptmeinungen hierzu hat G. Doerfer[6] beleuchtet, ohne aber näher auf das System der schwachen Stellung einzugehen, welches die altmongolischen hinterlingualen Klusile in intervokalischer Position verändert.[7] Dieses System besagt: Schwache Stellung der hinterlingualen Klusile tritt dann auf, wenn den Gutturalen bzw. Velaren in intervokali-

[4] N. Poppe, *Vergleichende Grammatik der altaischen Sprachen*, Teil 1, *Vergleichende Lautlehre*: *Porta Linguarum Orientalium*, Neue Serie 4, Wiesbaden 1960, S. 10.

[5] Vgl. hierzu ausführlich mit Literatur: M. Weiers, *op. cit.*, § 10.

[6] G. Doerfer, *Türkische und Mongolische Elemente im Neupersischen*, Band 1: *Mongolische Elemente im Neupersischen*, Wiesbaden 1963, S. 26 unter 5.

[7] N. Poppe, *Vergleichende Grammatik*, *op. cit.*, §§ 26, 119, 120, 123/24.

scher Stellung ein langer Vokal folgt. Dieser lange folgende Vokal bedingt eine Veränderung der vorangehenden Gutturale, und zwar: Dissimilation, Elision und Kontraktion.[8] Im folgenden wollen wir die Literatur des UM., SM. und PP. auf diese Erscheinung hin kurz untersuchen, wobei wir den Ausgangspunkt, d.h. den Weiterbestand der Gutturale in schwacher Stellung als Grundstufe bezeichnen und die weiteren Stufen als Dissimilationsstufe, Elisionsstufe und Kontraktionsstufe unterordnen.

Grundstufe:

UM.: Überwiegend Weiterbestand.

SM.: Weiterbestand nur selten belegt: *boroqan* (GG: 78); *degeltu* (GG: 181); *kičege-* (HI: a24) etc.

PP.: Weiterbestand nicht belegt.

Dissimilationsstufe:

UM.: Vereinzelte Belege: *qiǰayar-a* (Frg. der Alexandersage, C1b, b1); *kičiyeküi* (*Bodhicaryāvatāra*-Komm., 159v: 12/13) für *kičegeküi* etc.

SM.: Häufige Belege: *ideyen* (GG: 26); *keyen* (GG: 20); *čilawun* (GG: 72); *dawu* (HI: b10); *mawui* (GG: 35); *iheyen* (HI: a22); *gureyen* (GG: 177); *kičeye-* (HI: a16) etc.

PP.: Dissimilation nicht belegt.

Elisionsstufe:

UM.: Sehr selten belegt: *dörben qa'učin-a* (Brief des Kebeg, 9); *e'üdeči* (Arabisch-Mongolische Stiftungsurkunde, 37) etc.

SM.: Häufige Belege: *čaqa'an ča'alsun* (GG: 203); *boro'an* (GG: 108); *ide'en* (GG: 23); *čila'un* (GG: 209); *ke'eǰu* (GG: 6); *kiče'e-* (HI: a2); *ne'egsen* (GG: 217) etc.

PP.: Häufige Belege: *čidu'en* (gr. Chü-yung-kuan Inschr., 10); *a'ula* (Edikt des Buyantu Khan I, 20); *.ihe'en* (gr. Chü-yung-kuan Inschr., 7); *hiru'er* (Edikt des Mangala, 8); *da'usbayi* (*Subhāṣ.*-Frg. TIII D322, D1a : 2) etc.

Kontraktionsstufe:

UM.: Verschiedentlich belegt: *nārbai* (Ačilaltu, 4r : 7); *tūrbiǰu* (Brief des Ghasan, 6); *nemēsün* (Inschrift für J̌igüntei, 19); *dolōn* (Le-

[8] M. Weiers, *op. cit.*, § 1*a*—*d*.

hensvertrag, 5); *tolēde* (ibid., 14); *ilēǰü* (Brief des Arγun, 19); *urūl* (*Arban qoyar ǰokiyangγui*, 28v : 25; 56r : 24); *uuǰu* (ibid., 33r : 22, plene geschrieben!); *uulyaǰu* (ibid., 43v : 3); *gēn* (Turf.-Frg. TI D155, C1ia : 6) etc.

SM.: Öfter belegt: *qālqa* (GG : 252); *temēčin* (GG : 232); *ihēǰu* (GG : 201); *ǰayān* (HI : a4); *kēǰu'u* (GG: 13); *bātur* (HI : b3); *qadār* (GG : 229) etc.

PP.: Öfter belegt: *qān* (Edikt des Buyantu Khan I, 3); *.ulā* (ibid., 20); *ǰayān* (kl. Chü-yung-kuan Inschr., 3); *č'aqān* (ibid., 6); *k'iǰār* (gr. Chü-yung-kuan Inschr., 4); *.ihēn* (Edikt des Buyantu Khan I, 2); *dūlqaqué* (Edikt des Mangala, 4) etc.[9]

Fassen wir die lautliche Situation in den einzelnen Stufen zusammen, so ergibt sich für die Grundstufe zunächst folgendes Bild: UM., SM. und PP. bilden jeweils eine eigenständige Gruppe. Für die Dissimilationsstufe gilt ähnliches wie für die Grundstufe, nur dass hier UM. und SM. hinsichtlich der Häufigkeit des in Frage stehenden lautlichen Phänomens die Positionen wechseln: In der Grundstufe überwiegt beim UM. der Weiterbestand, im SM. ist er dagegen selten, in der Dissimilationsstufe überwiegt dafür beim SM. die Dissimilation, während sie im UM. seltener auftritt. In der Elisionsstufe heben sich SM. und PP. eindeutig hinsichtlich der Häufigkeit der Belege vom UM. ab, während die Kontraktionsstufe in allen drei Sprachtypen gleichermassen erscheint, wenn auch im UM. weniger oft als im SM. und PP. Zur Kontraktionsstufe ist zu bemerken, dass es sich bei den Belegen um Lautgruppen handelt, in denen der lange Vokal auf Kompositionen wie *aγa, ege, uγu* etc. zurückgeht, d. h. der Guttural steht nach der überwiegenden Schreibweise des UM. (Weiterbestand der Gutturale in der Grundstufe) zwischen zwei gleichen Vokalen. Diese Tatsache, dass *ā, ē, ū* etc. — im UM. meist defektiv geschrieben — im UM. den Gruppen *aγa, ege, uγu* etc. entsprechen, ist nun aus folgendem Grunde bemerkenswert: Bei der Umschreibung von Fremdwörtern durch die Uiguren, von denen die Mongolen ja ihre erste Schrift übernahmen, können wir das gleiche Phänomen beobachten. So wird arabisch *Šām* Syrien *Šayam*, ferner *qayar* «Schnee», *qayadir*

[9] Für die Möglichkeit einer auch in vorliegender Untersuchung angenommenen Vokallänge im PP. vgl. L. Ligeti, *Trois notes sur l'écriture 'Phags-pa*: *AOH* 13 1961, speziell S. 225 ff. Ebenso N. Poppe (Krueger), *The Mongolian Monuments in HP'ags-pa Script*: *GAF*. 8, 1957, S. 23 und ibid. Anm. 4, sowie ibid. Supplementary Remarks 7, S. 146.

«Maultier», *tayam* «Mauer» umschrieben.[10] Diese Feststellung ist für die Beurteilung der Grundstufe des UM. von Bedeutung, denn man könnte hiernach auf eine lediglich orthographische Umschreibung *aya*, *ege*, *uyu* etc. für *ā*, *ē*, *ū* etc. schliessen. Für diese Annahme spricht auch ein häufiger Wechsel bei der Schreibung der Fragepartikel *uu/üü* im UM. Es wechselt *yu/gü* mit *uu/üü*. Das *Arban qoyar ǰokiyangyui* hat z. B. folgende Belege: *buiyu* (37r : 27), *busuyu* (40r : 6; 41v : 5), *buyuyu* (7r : 22), *ülügü* (42r : 3), *bolbayu* (12r : 7), *bolumu uu* (8r : 26), *törö üü bui* (8v : 1), *tedüi üü ülü irekü üü* (28r : 25). In der Inschrift für *Chang Ying-J̌ui* die Belege: *kürgekügü* (32) und *čidaquyu* (21) etc. Neben den Kompositionen *uyu/ügü* für *uu/üü* finden sich hier auch noch *ayu* (*bolbayu*) und *iyu* (*buiyu*) für *uu*. Die Artikulation *ū/ǖ* für die Fragepartikel wird im 13. u. 14. Jh. nahegelegt durch Belege mit *u* im SM., z. B.: *kilbar-u bui* (GG : 233) etc.

Nach alledem ist eine Entwicklung von UM. → SM. und PP. bezüglich des zweiten Punktes bei weitem nicht so eindeutig wie es zunächst scheint. Einmal stehen die drei Sprachtypen UM., SM. und PP. abgesehen von graduellen Häufigkeitsunterschieden auf einer Stufe (Kontraktionsstufe), ein andermal steht PP. dem UM. und SM. gegenüber (Grundstufe und Dissimilationsstufe), wobei das Verhältnis in der Grundstufe noch nicht eindeutig gelöst ist (UM. *aya*, *ege*, *uyu* für *ā*, *ē*, *ū?*), schliesslich stehen SM. und PP. dem UM. gegenüber (Elisionsstufe). Unter diesen Umständen scheint es der Wirklichkeit des damaligen Sprachzustandes mehr zu entsprechen, wenn wir hinsichtlich des zweiten Punktes für UM., SM. und PP. grundsätzlich eine viel engere Verbindung annehmen als bisher. Die zwar in der Häufigkeit unterschiedliche, aber dennoch deutlich bestehende gegenseitige Durchdringung der lautlichen Gegebenheiten im UM., SM. und PP. spricht, bezogen auf vorstehend behandeltes Problem, gegen eine eindeutige lautliche Entwicklung Altmongolisch (UM.) → Mittelmongolisch (SM., PP.).

Das nach Poppe im Mittelmongolischen meist auftretende Ablativsuffix *-āsa* hat weder im UM., noch im SM. oder PP. Belege. Lediglich in mit arabischer Schrift umschriebenen mongolisch-türkischen Glossaren (AM.) aus dem Westen des Mongolenimperiums (14. Jh.) steht *-asa/-ese* neben *-sa/-se*: *qaiyu-sa*, *kete-se*, *yaǰar-asa*, *hekin-ese*, *usun-asa* etc.[11] Im UM. ist dagegen neben *-ača/-eče* nur *-ča/-če* belegt, und zwar häufiger nach konso-

[10] Besprechung der *Alttürkischen Grammatik* von A. v. Gabain durch C. Brockelmann in: *ZDMG.* 96, 1942, S. 355, Anm. 1.

[11] Belege aus der *Mukaddimat al-Adab* (N. Poppe, *Mongol'skij slovar' Mukaddimat al-Adab*, I—III, Moskau—Leningrad 1938).

nantischem Stammauslaut. Im SM. (GG.) erscheint *-ča/-če* neben *-ača/-eče* nach vokalischem und diphtongischem Auslaut: GG.: *aqa-ča* (279); *umere-če* (229); *goina-ča* (195); etc. UM.: *ačige-če*; *urida-ča*; *uǰayur-ča*; *ǰasay-ča* etc.[12] Beide Sprachtypen weisen also grundsätzlich neben *-ača/-eče* die Suffixe *-ča/-če* auf, während das PP. nur Belege für *-ač'a/-eč'e* hat. Soweit steht hier das UM. und SM. dem PP. gegenüber. Die Situation ändert sich aber, betrachten wir die Suffixe *-tača/-teče* (*-dača/-deče*). Hier haben wir im UM., SM. und PP. gleichermassen Belege: *čerge-deče*; *qadun-dača*; *noyan-dača*; *ger-teče* etc. im SM. *t'amqa-dač'a*; *k'önörge-deč'e*; *senšhiŋud-dač'a* etc. im PP. *ečige-teče*; *tngri-teče*; *qoina-tača*; *tamu-tača*; *qaǰad-tača* etc. im UM.[12] Da nun die aufgeführten Ablativsuffixe untereinander keine Funktionsverschiedenheiten aufzeigen, scheint auch hier das gleiche wie für den zweiten Punkt zu gelten: Die deutliche gegenseitige Durchdringung hinsichtlich des Gebrauches der Ablativsuffixe im UM., SM. und PP. spricht gegen eine eindeutige Entwicklung Altmongolisch (UM.) → Mittelmongolisch (SM., PP.).

Die Frage des lexikologischen Unterschiedes zwischen Alt- und Mittelmongolisch ist etwas komplizierter, und zwar nicht, weil etwa zu wenig Material für derartige Untersuchungen vorhanden wäre, sondern weil das literarische Genre der Sprache des UM., PP. und SM. jeweils nur bestimmte Bereiche umfasst. Diese verschiedenen Literarturtypen gebrauchen natürlich wie überall viele eigene Ausdrücke und Wörter. So sind uns für das UM. des 13./14. Jh. hauptsächlich Edikte, Inschriften und Sendschreiben, oder Beispiele buddhistischer und konfuzianistischer Übersetzungsliteratur erhalten geblieben. Das SM. wurde in einem Geschichtsepos (*Geheime Geschichte der Mongolen*) und in einigen Briefen (*Hua-i ih-yü*) überliefert. Das PP. schliesslich zeigt bis auf wenige Ausnahmen buddhistischer Literatur lediglich Beispiele offiziöser Schreiben in Form von Erlassen und Edikten. Um nun die Gleichheit oder Verschiedenheit der im UM., SM. und PP. auftretenden Wortformen und deren Gebrauch zu studieren, müssen wir, soweit möglich, Texte gleicher literarischer Gattung miteinander vergleichen. Als Beispiel hierzu mag der Beginn von Erlassen dienen. PP.: (Edikt des Buyantu Khan I, 1—3) *moŋk'a dèŋri-yin k'uč'un-dur yèke su ǰali-yin ·ihēn-dur qān ǰarliq manu*. UM.: (Brief des Aryun, 1—3) *mongke tngri-yin küčündür qayan-u suu-tur Aryun üge manu*. etc. Oder Ausdrücke wie etwa: *bariǰu ayai . . . ǰrlγ . . . ögbei* (UM., Brief des 'Abū Sa'īd, 29, 14—16). *bariǰu a'ai ǰarliγ okba* (SM., *Hua-i ih-yü*, a12). *bariǰu yabu'ai ǰarliq ögbeė* (PP., Edikt

[12] Für die genauen Belegangaben vgl. M. Weiers, *op. cit.*, § 18.

des Mangala, 14/15) etc. Für deratige Vergleiche in der buddhistischen Übersetzungsliteratur hat L. Ligeti Paralleltexte des UM. und PP. untersucht.[13] Ohne hier weitere Beispiele anzuführen, dürfen wir als Ergebnis der bisherigen Untersuchungen dieser Art festhalten, dass UM., SM. und PP. in lexikologischer Hinsicht sehr eng zusammengehören. Dies zeigt sich auch an einzelnen Wörtern, wie *uǰayur* (UM.), *huǰa'ur* (SM., PP.) für späteres *iǰayur*, oder *dayus-* (UM.), *dawus-* (SM.), *da'us-* (PP.), dem später meist *tegüs-* gegenübersteht. Ähnlich wie bei den drei vorhergehenden Punkten zeigt sich auch hier eine Konvergenz der Verhältnisse, die eine eindeutige Entwicklung Altmongolisch (UM.) → Mittelmongolisch (SM., PP.) nicht sehr wahrscheinlich sein lässt.

Hat schon eine auf überlieferten Quellen fussende Betrachtung derjenigen Punkte, auf Grund derer man zwischen Altmongolisch (UM.) und Mittelmongolisch (SM., PP.) unterscheiden zu können glaubte gezeigt, dass eine derartige Abgrenzung ziemlich problematisch ist, so gewinnt die Vermutung für eine viel engere Zusammengehörigkeit der behandelten Sprachtypen noch an Wahrscheinlichkeit, wenn wir weitere Phänomene des UM., SM. und PP. beleuchten.

Als erstes Beispiel mag der anlautende hinterlinguale Klusil *q* in hintervokalischen Stämmen dienen. Im SM. und PP. ist der Wert stets der eines starken, stimmlosen, postvelaren *q*. Werten wir das Auftreten bzw. Fehlen diakritischer Punkte im UM. als Anzeichen für verschiedene, in der Schrift zum Ausdruck gebrachte Lautungen, so scheint das weit überwiegende Fehlen dieser Punkte beim Wert *q* analog zu SM. und PP. ebenfalls auf die Artikulation eines starken, stimmlosen, postvelaren *q* hinzudeuten. Somit können wir mit allem Vorbehalt UM., SM. und PP. in diesem Punkt einander gleichsetzen.[14]

Eine weitere lautliche Erscheinung ist die in jüngeren Texten des UM. (ab 17. Jh.) bei vorder- wie hintervokalischen Stämmen auftretende Silbe *ki*. Im UM. des 13. u. 14. Jh. ist für diese Lautgruppe in hintervokalischen Stämmen neben seltenem *ki* überwiegend *qi* belegt, ebenso im PP., wo *qi* mit *k'i* wechselt. Das SM. hat dagegen durchgehend *ki*, da in chinesischer Umschrift eine Silbe für *qi* nicht vorhanden ist. Hier steht also UM. und PP. dem SM. gegenüber, wobei hinsichtlich des SM. möglicherweise *ki* auch für gesprochenes *qi* stehen konnte.[15]

[13] L. Ligeti, *Les fragments du Subhāṣitaratnanidhi mongol en écriture 'phags-pa. Mongol préclassique et moyen mongol*, AOH, 17, 1964, S. 239–292.

[14] Vgl. M. Weiers, *op. cit.*, § 2.

[15] Vgl. M. Weiers, *op. cit.*, § 7.

Auch vokalharmonische Unregelmässigkeiten sind ein typisches Merkmal der Sprache des UM., SM. und PP. Z. B.: UM.: *ačige, ade, mongke, ane, büsud, büi, arügdekü* etc. SM.: *kečawun, egan, tergan, očigan, obečin* etc. PP.: *öt'ögus, alibe, ga'eǰu, k'übe'un* etc. Hier sind die Verhältnisse bei allen drei Sprachtypen gleich.[16]

Aus der Morphologie nehmen wir das Vokativsuffix *-su/-sü* als Beispiel. Im UM. und SM. hat diese Form mehrere Belege. UM.: *ögsü, üǰegülsü, aburasu, ǰasasu* etc. SM.: *nokočesu, oksu, nekesu* etc. Das PP. weist dagegen keine derartigen Suffixe auf. Hier steht also UM. und SM. dem PP. gegenüber.[17]

Diese wenigen Beispiele zeigen schon, wie komplex die Verhältnisse bei den untersuchten Sprachtypen sind. Zusammenfassend können wir nun das gegenseitige Verhältnis von UM., SM. und PP. in folgende Kombinationsmöglichkeiten unterteilen:

Hinsichtlich lautlicher oder morphologischer Erscheinungen können UM., SM. und PP.

1. einander gleich sein,
2. jeweils für sich alleine stehen,
3. SM. und PP. dem UM. gegenüberstehen,
4. UM. und PP. dem SM. gegenüberstehen,
5. UM. und SM. dem PP. gegenüberstehen.

Alle fünf Kombinationsmöglichkeiten sind vielfach belegt.

Beurteilen wir nun einen derartigen Sprachzustand ausgehend von unserer allgemeinen Kenntnis von Sprachen und deren Verhältnissen, kommen wir zu folgendem Schluss: Da es nur ganz selten der Fall ist, dass zwei oder mehrere zu verschiedenen Zeiten aufgezeichnete Sprachformen auch genau dem gleichen Idiom in zwei oder mehreren aufeinanderfolgenden Perioden angehören,[18] und da in unserem vorliegenden Fall die drei Sprachformen UM., SM. und PP. wie gewöhnlich bei Dialekten und Mundarten einerseits Konvergenz, andererseits untereinander Verschiedenheiten aufweisen, betrachten wir UM., SM. und PP. als drei Dialekte, von denen der eine oder andere nicht die Fortsetzung des ersteren ist.

[16] Für die genauen Belegangaben vgl. M. Weiers, *op. cit.*, § 11.

[17] Vgl. M. Weiers, *op. cit.*, § 24.

[18] F. de Saussure, *Grundfragen der allgemeinen Sprachwissenschaft*, Berlin 1967 (2. Auflage), S. 261.

Unsere eingangs gestellte Frage möchten wir so aufgrund vorstehender Untersuchungen folgendermassen beantworten: Beim UM., SM. und PP. lassen sich aus dem überlieferten Material keine zwingenden Kriterien ableiten, die eine eindeutige Entwicklung von UM. (Altmongolisch) zu SM., PP. (Mittelmongolisch) beweisen. Vielmehr spricht das untersuchte Material wie auch die allgemeine Erfahrung hinsichtlich sprachgeschichtlicher Fragen für die folgende Annahme: Beim UM., SM. und PP. handelt es sich um gleichberechtigte, nebeneinanderstehende Dialekte, die nacheinander zur Schriftsprache erhoben wurden. Die bisher gültige Annahme für eine Entwicklung Altmongolisch (UM.) → Mittelmongolisch (SM., PP.), wobei letzteres wohl eine spätere Sprachform des gleichen Idioms darstellen soll, ist damit sehr fraglich geworden.

A kiadásért felel az Akadémiai Kiadó igazgatója
70.68231 Akadémiai Nyomda, Budapest — Felelős vezető: Bernát György

ACTA ORIENTALIA

This periodical of the Hungarian Academy of Sciences publishes papers in the field of orientalistics including the disciplines of Turkish, Mongolian, Manchurian, Chinese, Tibetan, Indian, Iranian and Semitic philology, literature and history. The treatises, published in English, German, French or Russian, are written by eminent scholars from Hungary and other countries. Acta Orientalia is published three times a year, making up a volume of some 350 to 400 pages. Size: 17 × 25 cm.

Distributors
KULTURA
Budapest 62. P.O.B. 149